

الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

مؤلفه

الحكيم الألباني والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

محدد الفلسفة الإسلامية

لشرفه

دار الكتب والفتوى

بمكة - لبنان

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة أخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إن فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جمعت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكل ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .

وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

- ٤ -

منهجه العلمي في التأليف

تبتنى فلسفته في كل ما ألف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتداد لها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكوته وملكوته ، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أن الغاية المطلوبة - وكم يكرر ذلك في كتبه لاسيما في مقدماتها - هي تعاليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذي لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) :
غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله .

إن هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق أنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره ^(١) ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركز مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فن الربوبيات) الذي هو جزء

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش الببدأ والمعادم ٢٣٢

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة أخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إن فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جمعت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكل ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .

وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

- ٤ -

منهجه العلمي في التأليف

تبتنى فلسفته في كل ما ألف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتداد لها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكوته وملكوته ، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أن الغاية المطلوبة - وكم يكرر ذلك في كتبه لاسيما في مقدماتها - هي تعاليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذي لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) :
غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله .

إن هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق أنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره ^(١) ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركز مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فن الربوبيات) الذي هو جزء

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش الببدأ والمعادم ٢٣٢

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة أخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إن فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جمعت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكل ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .

وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

- ٤ -

منهجه العلمي في التأليف

تبتنى فلسفته في كل ما ألف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتداد لها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكوته وملكوته ، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أن الغاية المطلوبة - وكم يكرر ذلك في كتبه لاسيما في مقدماتها - هي تعاليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذي لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) :
غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله .

إن هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق أنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره ^(١) ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركز مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فن الربوبيات) الذي هو جزء

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش الببدأ والمعادم ٢٣٢

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة أخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إن فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جمعت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكل ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .

وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

- ٤ -

منهجه العلمي في التأليف

تبتنى فلسفته في كل ما ألف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتداد لها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكوته وملكوته ، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أن الغاية المطلوبة - وكم يكرر ذلك في كتبه لاسيما في مقدماتها - هي تعاليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذي لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) :
غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله .

إن هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق أنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره ^(١) ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركز مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فن الربوبيات) الذي هو جزء

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش الببدأ والمعاد من ٢٣٢

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة أخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إن فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جمعت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكل ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .

وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

- ٤ -

منهجه العلمي في التأليف

تبتنى فلسفته في كل ما ألف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتداد لها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكوته وملكوته ، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أن الغاية المطلوبة - وكم يكرر ذلك في كتبه لاسيما في مقدماتها - هي تعاليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذي لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) :
غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله .

إن هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق أنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره ^(١) ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركز مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فن الربوبيات) الذي هو جزء

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش الببدأ والمعاد من ٢٣٢

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة أخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إن فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جمعت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكل ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .

وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

- ٤ -

منهجه العلمي في التأليف

تبتنى فلسفته في كل ما ألف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتداد لها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكوته ، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أن الغاية المطلوبة - وكم يكرر ذلك في كتبه لاسيما في مقدماتها - هي تعاليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذي لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) :
غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله .

إن هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق أنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره ^(١) ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركز مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فن الربوبيات) الذي هو جزء

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش الببدأ والمعادم ٢٣٢

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة أخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إن فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جمعت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكل ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .

وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

- ٤ -

منهجه العلمي في التأليف

تبتنى فلسفته في كل ما ألف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتداد لها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكوته وملكوته ، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أن الغاية المطلوبة - وكم يكرر ذلك في كتبه لاسيما في مقدماتها - هي تعاليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذي لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) :
غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله .

إن هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق أنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره ^(١) ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركز مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فن الربوبيات) الذي هو جزء

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش الببدأ والمعاد من ٢٣٢

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة أخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إن فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جمعت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكل ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .

وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

- ٤ -

منهجه العلمي في التأليف

تبتنى فلسفته في كل ما ألف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتداد لها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكوته وملكوته ، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أن الغاية المطلوبة - وكم يكرر ذلك في كتبه لاسيما في مقدماتها - هي تعاليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذي لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) :
غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله .

إن هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق أنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره ^(١) ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركز مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فن الربوبيات) الذي هو جزء

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش الببدأ والمعاد من ٢٣٢

مدرسته العلمية الجديدة

إن فيلسوفنا يرى أن المعرفة تحصل من طريقين : طريق البحث والتعليم والتعليم الذي يستند على الأقيسة والمقدمات المنطقية ، وطريق العلم اللدني الذي يحصل من طريق الإلهام والكشف والحس .

وهذا الأخير إنما يحصل بسبب تجريد النفس عن شهواتها ولذائذها والنجاس من أدران الدنيا وأوساخها ، فتعجلي مراتبها الصقيلة وتتابع عليها صور حقائق الأشياء كما هي ، إذ تتحد النفس بالعقل اشتغال حينئذ تحدث له فطرة ثانية بذلك .

ويرى أن الفرق بين العلمين كالفرق بين علم من يعلم الحلاوة بالوصف ، وبين علم من يعلمها بالذوق . وأن الثاني أقوى وأحكم ، ولا يمتنع وقوعه ، بل هو واقع فعلاً للأنبياء والأوصياء والأولياء والعرفاء .

قال في مفاتيح الغيب في المشهد الثامن من المفاتيح الثالث : « إن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السالك والعرفاء ، وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم ، قائلين : ما معنى العلم إلا الذي يحصل من تعلم أو فكرية وروية » .

بل ذم مجرد الأ نظار البحثية أشد ذم ، فقال في الأسفار (١ : ٧٥) « ... لا على مجرد الأ نظار البحثية التي ستغيب بالمعوليين عليها الشكوك ، ويعلن اللاحق منهم فيها السابق ، ولم يتصالحوا عليها ، بل كلما دخلت أمة لعنت أختها » .

ثم أنني على كبار الحكماء والأولياء في مشاهداتهم النورية ، وذلك في موضوع المثل الأفلاطونية ، فقال : واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم فعكسوها لغيرهم ، لكن يحصل للأنبياء الأ اعتماد على ما اتفقوا عليه والعزم بما شاهدوه ثم ذكره . وليس لاحد أن يناظرهم فيه . وكيف وإذا اعتبروا أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك ، بناءً على ترشد شخص كأبرخس أو أشخاص بوسيلة

الحس المشار للغلط الطفيان ، فبأن يعتبروا أقوال فعول الفلسفة المبنيّة على إرصادهم العقلية المتكررة التي لا تحتمل الخطأ كان أجرى .

وهذا غاية ما يمكن أن يقال في الثناء على الإرصاد العقلية : ليس لأحد أن ينازعهم فيها . لا تحتمل الخطأ . إن هذا الشيء عجيب !

ولكنه مع قوة عقيدته هذه في المكاشفات العرفانية يرى أنه لاغنى للإنسان السالك بأحد الطريقتين عن الآخر . وقد كرّر ذلك في كتبه وأكده مرة بعد أخرى ، فأصرّ على ضرورة الجمع بينهما ، كما جمع هو وتفرّد بهذا الجمع فبلغ ما لم يبلغه أحد من فلاسفة العصور الإسلامية . قال في المبدأ والمعاد ص ٢٧٨ : « فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألمين من انحكماء والمليتين من العرفاء » .

ثم قال متبجحاً : « فإنّ ما يستمر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضل وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد ، مما لست أظن أن وصل إليه أحد من أعرافه من شيعة المشائين ومتأخريهم ، دون أئمتهم ومتقدميهم كأرسطو ومن سبقه . ولا أزعّم أن كان يقدد على إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقهم ولأحقّهم » .

اذن ، لا المشائون بعد أرسطو بلغوا ما بلغه بالمكاشفة ، ولا الإشراقيون والعرفاء بلغوا ما بلغه بالبحث والبرهان . فهو المتفرد بالجمع بين مسلك الطائفتين والتوفيق بينهما .

ثم قال ليؤكد سرّ تفوقه في منهجه : « وظنني أن هذه المزية إنما حصلت لهذا العبد المرحوم من الأمة المرحومة ، من الواهب العظيم والجواد الرحيم ، لشدة اشتغاله بهذا المطلب العالي وكثرة احتماله من الجهلة والأرذال وقلة شفقة الناس في حقّه وعدم التفاتهم إلى جانبيه ، حتى إنه كان في الدنيا مدة مدبدة . وكأنه يشير إلى دور العزلة . كثيراً حزناً ما كان له عند الناس رتبة أدنى من آحاد طلبية العلم ، ولا عند علمائهم اثنين أكثرهم أشقى من الجهال قد أدّوا أقلّ تلاميذهم » .

ومن تصريحاته بالجمع بين الطريقين ما جاء في الأسفار (٤: ١٦١) في تعليل اختلافه مع بعض مشايخ الصوفية ، فقال : « لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه . وأمانحن فلا نعلم كل الاعتماد على مالا برهان عليه قطعياً ، ولا نذكره في كتبنا الحكيمية » .

ولم يزل يشنع على من يستعمل أحد المسلكين دون الآخر ، كقوله في مفاتيح الغيب ص ٣ ومثله في الأسفار ص ٤ : « ولا تشتغل بترهات الصوفية ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة ، وهم الذين إذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون » وقانا الله وإياك . يا خليلي . من شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين » .

بل عسر في مقدمة تفسير الفاتحة عن الطائفة الأولى بالمبتدعين المغفلين ، وعن الثانية بالمعطلين الضالين . ثم قال : « لأن كلهم من أولياء الشياطين و أبناء الظلمات وأهل الطاغوت » .

وعلى هذا ، فإن فلسفته التي يدعو إليها ويلحف فيها هي الجمع بين طريقة المشايخ وطريقة الإشرافيين والتوفيق بينهما .

وعلى ذلك تبني مدرسته العلمية في تعليمه و إرشاده لأبنائه الروحانيين ، ولأجلها ألّف معظم كتبه لاسيما الأسفار إذ قال في مقدمته آخر ص ٣ : « قد اندمجت فيه العلوم التيسيرية في الحكمة البهية ، وتدبرت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية » . ولا يجد غنى للسالك بإحدى الطريقتين عن الأخرى ، كما تقدم .

وهذه في الحقيقة مدرسة جديدة للفلسفة الإلهية لم يمهّد لأحد قبله سلوكها والدعوة إليها صراحة ، إلا ما قد يظن في أستاذ السيد الداماد ، فيكون عنه أخذها فجلاً هادئين معالمها . فإن لم يكن هو المؤسس المجدد فهو الموضح لها المشيد لأركانها المعلن بها .

ثم - بعد هذا - يرى أن الشرع والعقل متطابقان في جميع المسائل الحكميات

(الأسفار ج ٤ ص ٧٥) . واعتقب هذا التصريح بقوله : محاشا للشرعية الحققة إلا لجهة
اليضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية . و تباً لفلسفة تكون
قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة .

وهذه مدرسة أخرى له في المعرفة . وهي التوفيق بين الشرع الإسلامي وبين
الفلسفة اليقينية . و على هذا لم يفتأ يستشهد على كل مسألة حكمية عويصة بالآيات
القرآنية والآثار الإسلامية ، وهو بارع حقاً في تطبيق ما يستشهد به على فلسفته .

والحق أنه في هذه المدرسة مؤسس مجدد أيضاً ، لم نعرف له نظيراً فيها .

و حاشا أن يكون استشهاده بالأدلة السمعية - كما يسميها - رياء الغرض
دفع عادية المتهمين له بالخروج على الشرع . بل هو دائماً يتبجح بأنه لا يرى أحداً يفهم
أسرار القرآن الكريم والسنة المطهرة كما يفهما هو . ويبالغ في التوفيق بين فلسفته
والدين مبالغة تجعله أبعد ما يكون عن الرياء والدجل ، حتى يكاد أن يجعل كتبه
الفلسفية تفسيراً للدين ، وكتبه الدينية - كتفسير القرآن وشرح الكافي - تفسيراً للفلسفة .
ولذا نقول : إن كتبه في التفسير وشرح الحديث هي امتداد لفلسفته .

و الحاصل ، إن الذي استوضحه من أسلوبه في التأليف أن له فكرة واحدة
يسمى إليها جاهداً في كل ما ألف ، وهي ما تلخصها عبارته المتقدمة من : أن الشرع
والعقل متطابقان .

ولهذه الفكرة العميقة جزءان أو طرفان :

(الطرف الأول) - تأييد العقل للشرع . ووضع فيها كتبه الفلسفية ، ويستهدف بها
تأييد ما جاء في الشرع الإسلامي بالفلسفة .

(الطرف الثاني) - تأييد الشرع للعقل . ووضع فيها كتبه الدينية ، ويستهدف
بها تأييد ما جاء في فلسفته بالشرع .

فحق أن نعد كتبه الفلسفية كتباً دينية أي كلامية ، و نعد كتبه الدينية كتباً
فلسفية . وهذا معنى ما قلناه آنفاً أن كتبه الدينية كانت امتداداً لفلسفته .

وهو بهذا الأسلوب - من المزج بين الفلسفة والدين والتوفيق بينهما سواء أكان

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة أخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام . بل في الحقيقة إن فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جمعات منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكل ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة . وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

- ٤ -

منهجه العلمي في التأليف

تبتنى فلسفته في كل ما ألف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتداد لها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكه وملكوته ، والعلم باليوم الآخر و منازل و مقاماته ، لأنه يجد أن الغاية المطلوبة - وكم يكرر ذلك في كتبه لاسيما في مقدماتها - هي تعاليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذي لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) : غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله . إن هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق أنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره ^(١) ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركز مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فن الربوبيات) الذي هو جزء

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش الببدأ والمعاد من ٢٣٢

من (الفلسفة الكلية) وإذا بحث عن الفلسفة الكلية - كما في الأسفار - فالبحث عنها إنما هو عنده لهذه الغاية ليس إلا .

٢ - معرفة الصراط المستقيم ، و درجات الصعود إليه تعالى ، وكيفية السلوك إليه . وهو (علم النفس) الذي هو جزء من (العلم الطبيعي) . وإذا بحث عن العلم الطبيعي كما في الأسفار أيضاً - فالبحث عنه لهذه الغاية عنده .

٣ - معرفة المعاد والمرجع إليه تعالى وأحوال الواصلين إليه وإلى دار رحمته . وهو (علم المعاد) .

هذه الدعائم الثلاث هي « محاور مؤلفاته عليها تدور » ولها تستهدف .



وأما (اللواحق) فلم يفرد لها تأليفاً ، وإنما يذكرها عرضاً وبالتبع في غضون أكثر مؤلفاته ، لأنها لواحق تلك الدعائم . وهي :

١ - معرفة المبينين من عند الله لدعوة الخلق ونجاة النفس ، وهم قواد سفر الآخرة ورؤساء القوافل يعني الأنبياء والأوصياء ، بل الأولياء .

٢ - حكاية أقوال الجاحدين وكشف فضائلهم . وهم قطبائع الطريق في سفر الآخرة .

٣ - تعليم عمارة المنازل والمراحل في ذلك السفر ، وكيفية أخذ الزاد والراحلة له ، والاستعداد بريضة المركب وعلف الدابة ^(١) .

وهو الذي يسمى « علم الأخلاق » .



وصاحبنا في تحصيل ذلك الهدف سلك الطريق المتقدم ذكرها ، وهي الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام ، أي إنه يذكر الأدلة المنطقية على مطلوبه ، ويذكر مكاشفاته ومشاهداته العرفانية ، ويستشهد بالأدلة السمعية .

وهذا المنهج مسلكه في أكثر كتبه لاسيما في أمهال الأسفار نعم بعض المؤلفات

(١) ويقصد بالمركب والدابة النفس

خصه بالمسلك العرفاني، وبعضها الآخر خصه بالمسلك البحي.

أما المختصة بالمسلك العرفاني فهي الشواهد الربوبية والعرشية وأسرار الآيات والواردات القلبية، على ما بينهما من الاختلاف في التلويل والاختصار وفي الأسلوب والأداء وأسماؤهما تنم عن ذوقها العرفاني.

وفي خصوص الأخير (الواردات القلبية) سلك مسلك الكتمان المتحذلقين في التسجيع والتعقير وتلمس الأغراب، كأنما يريد أن يظهرها بمظهر الإلهامات الإلهية التي ورد بها أمر قلب ودفعت إليها إشارة مشير غيب - على حد تعبيره في مقدمة الشواهد س ٣ - فامتثل ذلك الأمر والمأمور معذور. ويبدو أنه يريد أن يقول إنه يكاد أن يكون فاقداً للاختيار وأنه كالمجبور، فهي تشبه أن تكون عنده من نحو النصوص الدينية والأحاديث القدسية، كما يرى هو ذلك في كلمات ابن عربي. قال في مقدمة العرشية قبل هذه قوابس مقتبسة من مشكاة النبوة والولاية مستخرجة من بنايع الكتاب والسنة، من غير أن تكنسب من مناولة الباحثين ومناولة صحبة المعلمين.

وأما الكتب المختصة بالمسلك البحي فهي شرحه للهداية الأثرية، وشرحه لآلهيات الشفا، اتباعاً لطريقة المتن فيهما.

ولذا لم أذكر منه بادرة في السلوك العرفاني في شرحه للشفا اعتذر عن ذلك فقال ص ١٦٧ من هذا الشرح: «وليعذرنا إخوان البحث في الخروج عن طوره تشوقاً إلى طور المكاشفة وتحنناً إلى عالم الملكوت».

ثم هو حينما يسلك الطريقين في تأليفه (لا سيما في الأسفار) يشرع أولاً في البحث على طريقة النظائر وأهل البحث، ثم يذكر مشاهداته العرفانية ومكاشفاته اليقينية، شفقة على المتعلمين، كما يقول. وهي عادة الفلاسفة لسهولة التعليم (الأسفار ١ : ١٨) ثم قال في صفحة بعدها: «ونحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة بحيث سلكننا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها، ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطوائع عما نحن بصدده في أول الأمر، بل يحصل لهم الاستيناس به، ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول، اشفاقاً بهم».

و في الحقيقة إن هذا المنهج العلمي هو متفرد به ، بل هو المؤسس لمدرسته كما قلناه . ولم يهد كلاً سفار كتاب جمع بين الطريقتين بأوسع ما يمكن من الجمع والتوفيق ، فاحتشدت فيه آراء الناس على اختلاف مشاربهم ، ومحاسبتها حساباً دقيقاً علمياً ، مع تصوع العبارة ورصانتها وسلامتها وحسن أداء المقاصد والصراحة في إيضاحها ، والمعمود في كتب الفلسفة الغموض والرمز والتعقيد .

فهو في التعليم التي أشار إليها بريئة منه كتب الفلسفة المتقدمة عايه ، بل المتأخرة عنه . كيف ومن تعاليمهم أن يكتموا آرائهم إلا على فئة خاصة من تلاميذهم يفتحون لهم رموزهم ، حيث يجدون منهم استعداداً لفهم مقاصدهم والاستئارة بها . وصاحبنا هو أيضاً يوصي بهذه الوصية في كتمان مطالبه على الجلود الميتة^(١) اتباعاً للحكماء الكبار أولى الأيدي والأبصار ، كما يقول لكنه لم يأخذ في اتخاذ الرمز والتعقيد والغموض سبيلاً لكتمان آرائه ، لاسيما في الأسفار . بل بالغ في تصوير آرائه باختلاف العبارات والتكرار ، حسبما أوتي من مقدرة بيانية ، وحسبما يسعه موضوعه من أدائه بالألفاظ . وهو كاتب موهوب لعله لم نعهد له نظيراً في عصره وفي غير عصره من أمثاله من الحكماء .

وإذا كان أستاذ الجليل السيد الداماد يسمى أمير البيان ، فإن تلميذه ناف عليه وكان أكثر منه براعة وتمكناً من البيان السهل ، وإنما كان امتياز السيد باستعمال المجاز والكسابات والألفاظ المتخيرة والتسجيع ولا جله أعطى هذا اللقب (أمير البيان) وتلميذه في نظري أحق به وأولى .

وان كان هو يرى^(٢) « أن الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ فإن الاصطلاحات وطباع اللغات مختلفة » . ولقد أحسن جداً في هذا التعبير الحكيم ، وتلك حقيقة واقعة معروفة . ولكنه لم يدخر وسعاً في تقريب مقاصده من مكان قريب وبعيد في كتابه الأسفار ، وجاء فيه بأقصى جهد الكاتب البليغ في توضيحها ، ووفق توفيقاً لم يتهيأ لمثله .

(١) الأسفار في المقدمة ص ٤ ، والنبذ والعاد ص ٤ وغيرهما

(٢) الأسفار ١ : ٥١

فجاء - كما قال في مقدمته آخر ص ٣ - بحمد الله كلاماً لا عوج فيه ولا ارتياب ، ولا لجلجة ولا اضطراب يعثر به ، حافظاً للأوضاع ، رامزاً مشبعاً في مقام الرمز والإشباع قريباً من الأفهام في نهاية علوه ، رفيعاً عالياً في المقام مع غاية دنوه .
ثم قال : « واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من الأسماع » وقال :
« انظر بعين عقلك إلى معانيه هل تنظر فيه من قصور ثم ارجع البصر كرتين إلى ألفاظه هل ترى فيه من فطور » .

و في الحقيقة إن كتابه « الاسفار » حقيق بهذا الوصف ، لا سيما قوله فيه :
« قريباً من الأفهام في نهاية علوه » ، فإن قربه من الأفهام باعتبار سهولة عبارته ودرصانتها ونهاية علوه باعتبار ما حوى من الآراء الدقيقة والأفكار العالية التي هي في مستوى كبار العلماء المنتهين ، فإنه كما قال عنه في المبدأ والمعاد ص ٣ : « وإنا عملنا لمن له فضل قوة لتحصيل الكمال على وجه أبلغ وأوفر كتاباً جامعاً لفنون العلوم الكمالية التي هي ميدان لأصحاب الفكر ، وفيها جولان لأرباب النظر ، سميناه الأسفار الأربعة » .

- ٥ -

مؤلفاته

قد سبق الكلام مستوفى عن منهج تأليفه . ولم يؤلف شيئاً - فيما نعلم - في غير الفلسفة ، حتى كتبه في التفسير - كما قلنا - هي امتداد لفلسفته ، لأنه يرى أن ليس للرجل إلا لهما الاشتغال بغير العلوم الحقيقية المحضة ، وهي التي يسميها العلوم الكلية . ونقد الشيخ الرئيس أشد نقداً^(١) ، إذ كان يشتغل بالعلوم الجزئية كالطب ونحوه . وكم نقد المشتغلين بغير الحكمة من العلوم والفنون ، كما هو جلي في خلال كلماته . وقد وقت كل كتبه أو أكثرها للطبع على الحجر في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن ، على الرغم من المقاومة العنيفة لفلسفته والعداء لها . ونحن الآن نعدّها جميعاً حسبما وصل إليه بحثنا الميسور :

١ - (الاسفار الأربعة) . وسميها أيضاً (الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية)

وقد سبق منا في البحث المتقدم ما يجلى قيمته العلمية . وقلنا هناك : إنه الأم الباقي مؤلفاته ، والقمة لجميع كتب الفلاسفة قديمها وحديثها ، والأول من مؤلفاته في المرحلة الثالثة من حياته العلمية

كما إنه الأول من كتبه الذي تناولته المطابع بالنشر ، فإنه طبع في إيران على الحجر في أربعة مجلدات كبار سنة ١٢٨٢ (١) مجموعها يقع في ٩٢٦ صفحة بالقطع الكبير ، بحاشية الحكيم الحاج المولى هادي السبزواري على ثلاثة مجلدات منه . وقد حظى هذا الكتاب بتسع حواشي قيمة ذكرها في الذريعة (٦ - ١٩)

والسفر بفتحين : مأخوذ من المسافرة (لا السفر بكسر وسكون بمعنى الكتاب كما تخيله بعض كتاب العصر) . شبهها بالأسفار العقلية الأربعة التي للعرفاء كما ذكره في المقدمة . وهي السفر من الخلق إلى الحق ، والسفر بالحق في الحق ، والسفر من الحق إلى الخلق ، والسفر بالحق في الخلق

وليس معنى ذلك أن مجلداته الأربعة هي طبق هذه الأسفار العرفانية ، بمعنى أن الأول للأول ، والثاني للثاني . . . وهكذا . بل إنما هي صرف تشبيه تيمناً وتفاؤلاً . ولذلك كانت محاولة تطبيقها من بعض المعلقين محاولة غير موفقة (٢) والمجلدات الأربعة هي كما يلي :

١ - في الأمور العامة ، وهو كما قال في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية .

٢ - في العلم الطبيعي .

٣ - في العلم الإلهي ، أو المعرفة الربوبية والحكمة الإلهية .

٤ - في علم النفس من مبدأ تكوينها إلى آخر مقاماتها وهو (المعاد)

(١) هكذا سجل في آخر السفر الرابع في التليقة . وفي آخر السفر الأول سجل أنه

طبع سنة ١٢٢٢ . وهو غلط ، لأن المعلق وهو الحكيم السبزواري توافقه كان سنة ١٢١٢

فهل كتب تليقته وطبعته وهو ابن عشر ؟

(٢) راجع تليقة الحكيم السبزواري ، وبعض البيانات في هذا السبيل طبعه في حاشية

تفسيره في آخر صفحة منه .

وقد ألفه في حياة أستاذه الداعاد المتوفى سنة ١٠٤٠ ، لأنه يدعو له فيه بطول البقاء عند ذكره (١١١-٢)

بل تأليفه له كان قبل سنة ١٠١٥ لأنه في آخر النسخة الخطية للمبدأ والمعاد التي ستأتي الإشارة إليها انتهى منه سنة ١٠١٥ وفي مقدمته ص ٣ ذكر سبق تأليف الأسفار عليه .

٢ - (المبدأ والمعاد) يشتمل على ٣٧٠ صفحة بالقطع المتوسط ، طبع سنة ١٣١٤ وهو في فني : الربوبيات والمعاد ، متوسط في البيان ، يتبع فيه أسلوب الأسفار في الجمع بين مسلكي أهل البحث والعرفاء وقد تقدم ما يشير أنه متأخر في التأليف عنه وله نسخة خطية قديمة في مكتبة السيد محمد مشكاة المهداة إلى جامعة طهران برقم ٤٢١ وعندنا منه نسخة خطية كتب بتاريخ ١٢٣٥

٣ - (الشواهد الربوبية) في المناهج السلوكية كتاب لطيف مرتب مختصر على طريقته العرفانية يقع في ٢٦٤ صفحة بالقطع المتوسط طبع سنة ١٢٨٦ . والمعروف عند أساتذته الفن إنه آخر مؤلفاته . وهو في الحقيقة خلاصة آرائه في المسائل الحكمية جمعها فيه كما أشار إلى ذلك في مقدمته ، وعندى أن تدريسه للمتبتدين أولى بكثير من تدريس شرح منظومة السبزواري ، وفي مكتبتنا نسخة خطية منه كتبت بتاريخ ١٢٣٥ هي والمبدأ والمعاد بخط واحد .

٤ - (أسرار الآيات) وأنوار الينيات ، في معرفة أسرار آيات الله تعالى وصنايعه وحكمه ، على الطريقة العرفانية ، مع تطبيق الآيات القرآنية على أكثر أبحاثه يقع في ٩٢ بالقطع الكبير طبع سنة ١٣٩١ . وطبع مكرراً .

٥ - (المشاعر) على الطريقة العرفانية أيضاً ، يقع في ١٠٨ صفحات بالقطع الصغير ، طبع سنة ١٣١٥ طبعاً جيداً مع تعليقات وحواشي لجملة من أعلام الفلسفة .

٦ - الحكممة (العرشية) على الطريقة العرفانية أيضاً ، يقع في ٩٦ صفحة بالقطع الصغير طبع مع المشاعر المتقدم في مجلد واحد . وقد رد عليها وعلى المشاعر الشيخ أحمد زين الدين الأحماسي .

٧ - (شرح الهداية الأثرية) نهج فيه منهج أهل البحث فقط ، تبعاً للمتن يقع في ٢٩٧ صفحة بالقطع المتوسط طبع سنة ١٣١٣ . والهداية تأليف الحكيم أمير الدين مفضل الأبهري من فضلاء القرن السابع الهجري قبل توفي سنة ٦٦٣ .

٨ - (شرح إلهيات الشفا) نهج فيه منهج المتن ، أي المنهج البحثي . يقع في ٢٦٤ صفحة بالقطع الكبير طبع سنة ١٣٠٣ ، مع إلهيات الشفا في مجلد واحد . وهو غير كامل انتهى به إلى شرح نهاية المقالة السادسة . والشفا للشيخ الرئيس ابن سينا .

٩ - (رسالة الحوادث) مبسطة في مسألة حدوث العالم ، تقع في ١٠٩ صفحات بالقطع المتوسط . طبعت سنة ١٣٠٢ في مجموعة تحتوي على ثمان رسائل أخرى . نذكرها بالتسلسل إلى رقم ١٧ . وقد ذكرها في الأسفار في عدة مواقع منها (١ : ٢٣٣) .

١٠ - (رسالة اتصاف الماهية بالوجود) تقع في ١٠ صفحات . وطبعت أيضاً على هامش رسالة التصور والتصديق الآتية .

١١ - (رسالة التشخيص) في ١٢ صفحة .

١٢ - (رسالة سريان الوجود) التي نظن أنها نفس رسالة (طرح الكونين) الآتية : تقع في ١٦ صفحة . وهي متقدمة بالتأليف على الأسفار بدليل اشتغالها على القول بما عدل عنه في الأسفار ، من نحو القول بإسالة الماهية ، فإنه قال في الأسفار (١ - ١٠) : « إنني قد كنت شديد الذنب عن العرفاء في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات ، حتى أن هداني ربي وانكشفاني انكشافاً يبين أن الأمر بعكس ذلك » . كما أن مشربه في وحدة الوجود في هذه الرسالة لا يتفق مع مشربه الأخير الذي بنى عليه في الأسفار .

١٣ - (رسالة القضاء والقدر) في ٩٠ صفحة .

١٤ - (رسالة الواردات القلبية) في ٤٠ صفحة . تقدم بعض وصفها في بحث منهجه العلمي .

١٥ - (رسالة إكسير العارفين) في معرفة الحق واليقين في ٦٣ صفحة .

١٦ - (رسالة حشر العوالم) في ٣٠ صفحة . وطبعت أيضاً على هامش المبدأ والمعاد ص ١٨٤ ، وعلى هامش كشف الفوائد للعلامة الحلي ص ٩٤ ، وهو المطبوع سنة ١٣١٢ ، قال عنها الناشر : « وظنى أنها الرسالة الموسومة بطرح الكونين » وفي فهرست مكتبة السيد محمد مشكاة يذكر رسالة الحشر بهذا الاسم (طرح الكونين في حشر العالمين) .

والذي يبدو لي أنه ظن غير صحيح ، بدليل أنه حينما يشير في الأسفار إلى طرح الكونين (١ - ١٠) يقول : « وعملنا فيه رسالة على حدة سميتها بطرح الكونين » ويريد به مطلب وحدة الوجود ، على أنه في فصول الحشر من الجزء الرابع من الأسفار لم يشر إلى هذه الرسالة ولو كانت هي نفس طرح الكونين المتقدم تأليفها على الأسفار لا أشار إليها عادة .

١٧ - (رسالة خلق الأعمال) في ٧ صفحات . وطبعت أيضاً على هامش كشف الفوائد ص ١٤٩ .

١٨ - رسالته إلى المولى شمس الجيلاني في بعض المسائل المويضة . وهو شمس الدين محمد الجيلاني الإصفهاني أحد تلاميذه أومداه صريه المتوفى ١٠٩٨ . طبعت على هامش المبدأ والمعاد ص ٣٤٠ . وفي الذريعة : « رأيت في كتب الحاج عماد الأصفهاني التي وقفها للخزانة الرضوية » .

١٩ - أجوبة المسائل الثلاث التي كان وجهها الخواجا المحقق الطوسي إلى شمس الدين الخسر وشاهي فلم يجب عليها . طبعت على هامش المبدأ والمعاد ص ٣٧٢ وشرح الهداية ص ٩٣ .

٢٠ - (رسالة التصور والتصديق) في ٣٠ صفحة بالقطع المتوسط طبعة سنة ١٣١١ ملحقة بكتيب (الجواهر النضيد) في المنطق للعلامة الحلي .

٢١ - (رسالة في اتحاد الماقل والمقول) وأن العقل الفعالي كل الوجودات . رأيت نسخة منها معطوطة في المكتبة الحسينية بالنجف الأشرف في مجموعة برقم

١٤٢ الصنف السابع تقع في ٣٥ صفحة بالقطع المتوسط ، قال في الذريعة : « طبع في إيران ».

٢٢ - (كسر الأصنام الجاهلية) في كفر جماعة الصوفية مذكور في جملة مؤلفاته لم أقف عليه

٢٣ - (جوابات المسائل العويصة) ذكرها في الذريعة . ولعلها هي أجوبة مسائل الثلاث ، وأجوبة مسائل مظفر حسين الكاشاني ، نسخة منها خطية في مكتبة السيد محمد مشكاة الهداة إلى جامعة طهران برقم ١٠٣٠ .

٢٤ - (رسالة حل الاشكالات الفلكية في الارادة الجرافية) ذكرها في الأسفار (١ - ١٧٦) ، والحكيم السبزواري قال عنها في التعليقة : « لم نر تلك الرسالة »

٢٥ - حاشية على شرح حكمة الإشراق للسهروردي طبع سنة ١٣١٦ .

٢٦ - رسالة في الحركة الجوهرية .

٢٧ - رسالة في الألواح المعادية .

٢٨ - حاشية على الراشح للسيد الداماد .

٢٩ - (شرح أصول الكافي) يقع بين ٥٠٠ و ٦٠٠ بالقطع الكبير لم يؤرخ طبعه انتهى فته إلى الحديث ٤٩٩ (باب أن الأئمة ولاية أمر الله وخزنة علمه) .

٣٠ - (رساله العظامر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية) طبعت على هامش

المبدأ والمعاد ص ٢٣٢ .

٣١ - (مقتايع الغيب) يقع في ٢٠٠ تقريباً بالقطع الكبير . طبع مع شرح أصول

الكافي المتقدم ، وفي صدره ترجمة مختصرة للمؤلف بقلم الناشر . ألفه مقدمة لتفسيره الآتي .

٣٢ - (تفسير القرآن الكريم) يشتمل على تفسير جملة من السور والآيات ، لم يتم

ويظهر أنه ألفه و كان من نية تأليف تفسير كامل فلم يمهله القدر (راجع مقدمة

تفسير سورة السجدة) طبع سنة ١٣٢١ أو ١٣٢٢ في ٦١٦ صفحة بالقطع الكبير . وهو

كل ما عثر عليه الناشر من تفسيره حسبما قال .

ويحتوى على تفسير (الفاتحة) في ٤١ صفحة ، وتفسير (سورة البقرة) في ٢٤٨
 من إلى الآية ٦٢ «كونوا قردة خاسئين» ، وتفسير (آية الكرسي) في ٦٧ ص - وله تفسير
 آخر فارسي لها ذكره في الذريعة - وتفسير (آية النور) في ٦٧ ص ، وطبع منفرداً سنة
 ١٣١٣ ، وتفسير (سورة السجدة) في ٢٣ ص ، وتفسير (سورة يس) في ٨٦ ص تم تأليفه
 حسبما قال في آخره سنة ١٠٣٠ ، وتفسير (سورة الواقعة) في ٢٥ ص وطبع مستقلاً بقطع
 صغير ، وتفسير (سورة الحديد) في ٤٢ ص ، وتفسير (سورة الجمعة) في ٢٩ ص ، وتفسير
 (سورة الطارق) في ٩ صفحات رتبته على عشر تسيجات وطبع أيضاً مع كشف الفوائد
 سنة ١٣١٣ ، وتفسير (سورة الزلزال) في ٧ صفحات وتفسير (آية ترى الجبال تحسبها
 جامدة) في ٣ صفحات .

٣٣- (تفسير سورة الأضحى) ذكره في الذريعة إنه طبع في ضمن مجموعة تفاسيره
 سنة ١٣٢٢ وإذا كان يقصد المجموعة المتقدمة - كما يبدو - فليس فيها تفسير هذه السورة

محمد رضا المظفر

النجف الأشرف

١٨ صفر ١٣٨٧ هـ



اهم مصادر الترجمة

- ١- أكثر مؤلفات المترجم له ، لاسيما الأسفار ، وقد رقمنا نسختنا منه طبعة ايران الاولى الحجرية بسهولة الارجاع إليها . ومن اراد الرجوع إليها فليرقم نسخته .
- ٢- روضات الجنات للسيد محمد باقر الخونساري .
- ٣- قصص العلماء ، فارسي لميرزا محمد بن سليمان التتكايني .
- ٤- سلافة العصر للسيد عليخان .
- ٥- ترجمته في مقدمة كتاب مفاتيح الغيب المطبوع .
- ٦- الذريعة إلى تصانيف الشيعة لشيخنا اغا بزرك الطهراني دام ظله .
- ٧- اعيان الشيعة للمرحوم العلامة السيد حسن الامين .
- ٨- سفينة البحار للشيخ عباس القمي رحمه الله .
- ٩- الكنى واللقاب له أيضا .
- ١٠- احلام اليقظة للمؤلف نشر أكثرها في المجلات .
- ١١- الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي - اطروحة بقلم المرحوم الشيخ أبي عبدالله الزنجاني نشره المجمع العلمي بدمشق .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الناشرين

الحمد لله على ما بنى نعمه وآلائه ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله .
أما بعد فيسرنّا أن نعلن المعاهد العلمية كافة ، ورواد الحقائق والأسرار الكونية
خاصة بأن وفقنا الله لإخراج الجزء الأول من السفر الأول من كتاب الحكمة المتعالية
في الأسفار الأربعة العقلية من الطبع لمؤلفه علامة العصر ، وفيلسوف الشرق ، مجدد
الفلسفة والعلوم العقلية في القرن الحادى عشر ، صدر الدين محمد الشيرازى المتوفى
١٠٥٠ هـ المشتهر بصدر المثاليين ولعمري إن هذا السفر النفيس ، والأثر القيم خير ما
ألف في العلوم العقلية ، وأحسن ما كتب في الفلسفة الإسلامية . ولقد أجاد وأبدع مؤلفه نابغة
العلم بما أتى فيه من آراء صائبة وأفكار رائعة ، قصر عن نيلها أفهام الفلاسفة الأقدمين ، وكل
عن دركها عقول الحكماء السابقين ، مع احتوائه بزيادة آرائهم ، وخلاصة أقوالهم ، والكشف
عن غوامض عبارهم ، وحل عريصات مسائلهم ، والتوفيق بين نظرياتهم مع سهولة
اللفظ ودقة المعنى . وما إلى غير ذلك من ميزات هذا التأليف القيم . ويكفيه أنه مدار
الافادة والاستفادة في الجوامع العلمية . ومعاهد الدراسة الإسلامية حتى زماننا هذا ،
وكما أشار إليه الأستاذ العلامة المظفر . فإن فخر المجالى منهم أن يقال عنه إنه
يفهم أسرار كلامه . ولقد طبعت مؤسوعتنا هذه لأول مرة سنة ١٢٨٢ هجرية
بالمطبعة الهجرية المعمولة في تلك الأزمنة ، وأخيراً نفذت نسخته ، وأصبحت عزيزة

الوجود ونادرة الحصول بحيث ما كانت تحصل بأعلى الثمن ، وأمن القيم . ونحن
 خدمة للعلم وحفظ التراث العلمي أقدمنا في تجديد طبعه بالطرز الحديث والأسلوب
 العصري . جاهدنا في تصحيحه وتنقيحجه أشد الجهد ، وزودناه بما تيسر لنا تحصيله من تعاليق
 جمع من أساتذة الفن والفلاسفة المعروفين كالأستاذ الحكيم آغا علي النوري ، والحكيم
 السبزواري ، والفيلسوف الشهير آغا علي المدرس ، والمولى محمد اسماعيل الخواجوي
 الاصفهاني والأستاذ الكبير العلامة الطباطبائي المعاصر وغيرهم من أهل الفن والتحقيق .
 كما نشير في ذيل كل تعليقة إلى صاحبها بالتفصيل الآتي ذيل . ولا يخفى إنه لم نجد
 لبعض هؤلاء الأساتذة تعليقة إلا لبعض هذه الأسفار الأربعة مثلا إن ما حصلنا من
 تعليقة آغا علي المدرس والمولى محمد اسماعيل الخواجوي لسفر النفس فقط . وأما
 الطبيعات فليس لها تعليقة أصلا .

هذا ومما كان لابد من التنبيه عليه هو أن هذا الكتاب الذي بين يدي قارئه
 الكريم بالرغم من غزارة مادته ، وبلوغه غاية القصوى في تحليل أدق النظريات العلمية
 وتطبيق بعضها مع بعض ، والجمع بين كثير من الآراء التي كانت يعتقد فيها أشد مراحل
 الخلاف ، والتي كانت على طرفي النقيض حسب ما نظر إليه المتقدمون ، وما بذله
 المؤاف في التوفيق بين تلك النظريات وما تقتضيه الأصول الإسلامية ، والشرايع السماوية
 بصورة عامة . بالرغم من كل ذلك لا يوجد هناك كتاب علمي كموسوعتنا هذه وغيره من
 الكتب الفلسفية ، ولا آراء علمية ، ولا نظرية عقلية تكاد تسلم من النفي والإثبات ،
 والنقض والإبرام ، والقول بصحتها من بعض وفسادها من الآخرين . ومن هنا يظهر
 أن التطبيقات التي أتعب بها نفسه فيلسوفنا وغيره من الفلاسفة الإسلاميين كابن
 رشد ، وابن سينا ، ونصير الدين الطوسي بين المبادئ الإسلامية ، والقواعد الفلسفية
 فما نماهي آراء علمية ، ونظريات شخصية لا أساس لها بجوهر الدين والأصول الاعتقادية
 المفروضة للمسلمين التمسك بها ، وعقد القلب إليها .

نعم حيث إن الدين الإسلامي دعى المسلمين إلى تحصيل الكمالات ،
 وساقهم نحو العلم من حين الطفولة إلى عهد الشيخوخة ، لمافيه من تكامل الإنسان

ووصوله إلى أعلى مدارج الرقي ، ولما في توسع العلم وانتشار ضوئه من ازدياد الحقائق الإسلامية وضوحاً وجلالاً ، وارتفاع الستار عما عجزت الأفهام عن الوصول إلى كنهه ودرك حقيقته ومغزاه ، ولذا وجّه علماء الإسلام ، وفضلاء الدين همهم إلى دراسة العلوم بجميع أفتانها من الإلهيات ، والطبيعات ، والرياضيات ، ومنهم من أختص في الإلهيات التي عبر عنها بالعلوم التاليفية ، أو الفلسفة العليا لما كان يرى في البحث عنها ، والتوغل فيها نشدان ضالته ، وشفاف غلته من درك الحقائق ، والوصول إلى المبدء الأعلى من دون أن يعتبرها ملخذاً دينياً أو منبعاً إسلامياً .

فبهذه المقدمة الوجيزة يتضح للقارى الباعث الوحيد الذي دعانا إلى بذل المجهود العظيم في تصحيح الكتاب وإخراجه بهذه الحلة الأنيقة . ولم يكن هناك موافقة رأى أو آراء أو مخالفتها مع نظرية من نظريات الكتاب ، أو قصد انتشار كتاب ديني ومنبع إسلامي وإنما هو الاحتفاظ بأكبر موسوعة علمية فلسفية ، وجعلها في متناول أرباب الفضل ، وأهل الفن والتحقيق ، والاهتمام بثرانا العلمي الخالد ، والكشف عن الكنوز العلمية التي غفل عنها الناشئة الجديدة ، والتي لم تجد حسب زعمها من هلال اتفاق في الآراء الإسلامية (الشرقية) فتقدمت طالبة حل مشاكلها نحو الغرب وتوهمت أن ما جاء به علماء الغرب من الفلسفة الجديدة هو من رشحات أدبهم الجبارة ، وابتكارات أفكارهم الرائعة ؛ وكل ما أتوا به ليس في الحقيقة إلا تفسير أو تشريح لكعدة نظريات وفرضيات أولئك القطا حل العظام من فلاسفة الإسلام .

وقبل أن نختم كلمتنا هذه لآنجد بداً من إرجاء عبارات الثناء على الفضلاء الذين ساهمونا وساعدونا في إخراج هذا الكتاب وتصحيحه وتنقيححه ، فجزاهم العلم خير جزاء . ونتمنى أن يوفقنا الله لإخراج سائر مؤلفات أسلافنا النافعة .

و أما العلامات التي وضعناها إشارة لأسماء الأعداء الذين ذيلنا الكتاب بتعاليقهم فهي كما يلي :

ن - العلامة الحكيم الأستاذ آغا علي بن جمشيد النوري الإصفهاني المتوفى ١٢٤٦ هـ

س - الحكيم الأستاذ المولى هادي بن مهدي السبزداري صاحب الثالي

المنظومة والتأليفات القيمة (١٢١٢ - ١٢٨٩ هـ) .

م - الفيلسوف الشهير آغا علي المدرس بن المولى عبدالله الزنوزي التبريزي صاحب بدائع الحكم المتوفي ١٣١٠ هـ .

ل - العلامة الحكيم المولى إسماعيل بن المولى سميع الإصفهاني تلميذ الأستاذ علي النوري المتوفي ١٢٧٧ هـ .

هـ - المدرس الشهير محمد بن معصوم علي الهيدجي الزنجاني صاحب العاشية على شرح المنظومة السبزواري والديوان المشهور المتوفي ١٣٤٩ هـ .

ط - الأستاذ العلامة الكبير والمدرس الشهير السيد محمد حسين الطباطبائي المعاصر مؤلف تفسير الميزان والتأليفات الكثيرة النافعة .

ربنا إنك تعلم ما نخفي ونعلن ، وما يخفى على الله من شيء ، في الأرض ولا في السماء .
ودققنا لكل خير ، والله هو الموفق للصواب .

١ ربيع الثاني ١٣٧٨ هـ - رضا الطفي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المؤلف

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول، وغاية كل مطلوب ومسؤول، والصلاة على صفوة عباده، وهداة الخلق إلى مبدئه ومعاده، سيما سيد المصطفين، محمد المبعوث إلى كافة النعالي، اللهم فصل عليه وعلى الأرواح الطاهرة من أهل بيته وأولاده، والأشباح (١) الزاهرة من أوليائه وأحفاده.

وبعد فيقول: الفقير إلى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي إن السعادة ربما يظن بها أنها الفوز بالدرجات الحسية، والوصول إلى الرياسات الخيالية وما أرين لمن تحقق الأمور، وتقطع بالمعارف، أن السعادات العاجلية، والآيات الحسية الفورية ليس شي منها سعادة حقيقية، ولا تليها بهجة عقلية، لما يرى كلاً من متعاطيها منهم كما فيما انقطعت السكينات الإلهية عن حوائله، وامتنعت المعارف الربوبية عن الحلول فيه، وتعذر عليه إخلاص النية الإلهية الصادرة عن حاق الجواهر النطقي، من غير معاودة همّة دنيوية، أو مصادمة طلبية عاجلية، التي يرجى بها نيل السعادة الحقيقية وتعاطيها، والاتصال بالفيض العلوي، الذي يزال به الكمه (٢) عن حقيقة نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة، ووجودها في دار الجسد واحتباسها عن ملاحظة جمال الأيد، ومعاينة الجلال السرمدي، ولا شك أن أقصى غاية يتأتى لأحد الموجودات الوصول إليها، هو الكمال المختص به، والعلام المنسوب إليه، وكلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقة فيه، وإن كان كمالاً بالإضافة إلى ما

(١) الشيخ: الشخص.

(٢) كنه يكه كنها: عني اوصار أعشى، كنه يصره: اعترته ظلمة تطمس عليه.

في رتبة الوجود تاليه، وما من دابة فما دونها إلا ومن شأنها البلوغ إلى أقصى مالها في ذاتها ما لم يعقها عائق، ولتنوع الإنسان كمال خاص لجوهر ذاته وحق حقيقته، لا يفوقها فيه فائق، ولا يسبق به عليها سابق، وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري والتجرد عن الماديات وإن كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة أوليه، فلسائر الأجسام في حصوله في الحيز والفضاء، وللنبات في الاغتذاء والنماء، وللمعجم من الحيوان في حياته بأنفاسه وحركته بإرادته وإحساسه وتلك الخاصية إنما تحصل بالعلوم والمعارف، مع انقطاع عن التعلق بالزخارف.

نمّ لما كانت العلوم متشعبة، وفنون الإدراكات متكررة، والإحاطة بجملتها متعذرة أو متعسرة، ولذلك تشعبت فيه الهمم، كما تنفشت في الصنائع قدم أهل العالم فافترقت العلماء زمرا، وتقطعوا أمرهم بينهم ذبرا، بين معقول ومنقول، وفروع وأصول، فهمة نحونحو وصرف وأحكام، (١) وهمة نحوفقه ورجال وكلام.

فأوجب على العاقل أن يتوجه بشراشه إلى الاشتغال بالأهم، والحزم له أن يكبّ طول عمره على ما الاختصاص لتكميل ذاته فيه أتم، بعد ما حصل له من سائر العلوم والمعارف، بقدر الحاجة إليها في المعاش والمعاد، والخلاص عما يعوقه عن الوصول إلى منزل الرشاد وبوم الميعاد وذلك هو ما يختص من العلوم، بتكميل إحدى قوتي التبيين هما جهة ذاته وجهه إلى الحق، وجهة إضافته وجهه إلى الخلق، وتلك هي النظرية التي بحسب حاق جوهر ذاته، من دون شركة الإضافة إلى الجسم وانفعالاته، وما من علم غير الحكمة الإلهية، والمعارف الربانية إلا والاحتياج إليه بمدخلية الجسم وقواه ومزاولة البدن وهواه، وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الإنسانية، وإزالة مشالها، ومساريفها حين انقطا عنها عن الدنيا وما فيها، والرّجوع إلى حاق حقيقته، والإقبال بالكلية إلى باريها ومنشئها وموجدتها ومعطيها، إلا العلوم العقلية المحضة،

وهي العلم بالله وصفاته وملازمته وكتبه ورسله ، وكيفية صدور الأشياء منه على الوجه الأكمل ، والنظام الأفضل ، وكيفية عنايته وعلمه بها و تديره إياها ، بالاخلال وقصور ، وآفة وفتور ، وعلم النفس وطريقها إلى الآخرة واتصالها بالملاء الأعلى و افتراقها عن وثاقها (١) وبعدها عن الهيولى ، إذهبا يتم لها الانطلاق عن مضائق الإمكان ، والنجاة عن طوارق الحدوث (٢) والانغماس في بحار الملكوت ، والانتظام في سلك سكان الجبروت ، فيتخلص عن أسر الشهوات ، والتقلب في خبط العشوات ، والانفعال عن آثار الحركات ، وقبول تحكم دورات السماوات .

وأما ما وراءها فإن كان وسيلة إليها فهو نافع لأجلها وإن لم يكن وسيلة إليها كالتحصيل للغة والشعر وأنواع العلوم ، فهي حرف و صناعات ، كباقي الحرف والملاهي ، وأما الحاجة إلى العبد والعبادة القلبية والبدينية ، فلطهارة النفس وزكائها بالأوضاع الشرعية والرياضات البدنية . لئلا تتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها (٣) إلى شهواته وشوقها إلى مقتضياته حياة انقهارية للبدن وهواه ، فتسرع لها ملكة انقيادية لمشتته وتمنعها إدامات البدن عن لذتها الخاصة بها من مجاورة المقربين ، ومشاهدة الأمور الجميلة وأنوار القدسين ، ولا يكون معها البدن فيلبيها كما كان قبل البدن ينسبها ، فصدر من الرحمة الإلهية ، والشرعية الرحمانية ، الأمر بتطويع القوى الأمارة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية ، والسياسات الإلهية ، رياضة للجسد وهواه ، ومجاهدة للنفس الآدمية مع أعداء من قواه ، لينتخرط معها في سلك التوجه ، إلى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الضرر ولا يعاوقها بل يشايعها في مطالعها ، ويرافقها في مآربها ،

(١) الوثائق بالفتح والكسر: ما يشده من قيد و خيل و نحو هذا .

(٢) الطارقة: مؤثت الطارق ، و هو الاتي ليلا و أيضاً الطارقة الداهية . و . الجمع طوارق . حدثان الدهر نوابه .

(٣) نزاع إلى أهله: اشتاق .

ثم إنني قد صرفت قوتي في سالف الزمان ، منذ أول الحداثة والريعان (١) ، في الفلسفة الإلهية ، بمقدار ما أوتيت من المقدور ، وبلغ إليه قسطنطين السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين ، والفضلاء اللاحقين ، مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم مستفيداً من أفكارهم وأسرارهم ، وحصلت ما وجدتته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين ، تحصيلاً يختار للباب من كل باب ويجتاز عن التطويل والإطالة محتجباً في ذلك طول الأمل مع قصر العمل ، معرضاً من إسهاب الجدل مع (٢) اقتراب الساعة والأجل ، طلباً للجاء الوهمي ، وتشوقاً إلى التراس الخيالي ، من غير أن يظفر من الحكمة بطائل أو يرجع البحث إلى حاصل ، كما يرى من أكثر أبناء الزمان ، من مزاولي كتب العلم والعرفان ، لا حيث كونهم منكبتين (٣) أو لا يتسام الجد على مصنفات العلماء ، منصفين بكمال الجهد إلى مؤلفات الفضلاء ، ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بسرعة ، و يقنعون عن كل دن (٤) بجرعة ، لعدم وجدانهم فيها ما حداهم (٥) إليها شهواتهم شهوات العنّين ، ودواعيهم دواعي الجنين (٦) ولهذا لم ينالوا من العام نصيباً كثيراً ، ولا الشقي الغوي منهم يصير سميداً بصيراً ، بل ترى من المشتغلين ما يرجي (٧) طول عمره في البحث والتكرار ، آناً الليل وأطراف النهار ، ثم يرجع بخفي حنين (٨) ويصير مطرحاً للعار والشين ، وهم المذكورون في قوله تعالى : قل هل ننبئكم بالآخرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم

(١) الريعان من كل شيء : أوله وفضله ، كريعان الشباب .

(٢) الإسهاب : الإطالة في الكلام . و الاكثار فيه .

(٣) انكس على شيء : لزمه وفي نسخة : مكين .

(٤) أي الحب و هو انا . الماء .

(٥) أي حشيم .

(٦) كذا في بعض النسخ وفي حاشية النسخة المخطوطة هكذا « الجبين فبيل من الجبين

بخطه » .

(٧) ارجى الامر : أخره .

(٨) مثل معروف يضرب في الرجوع بالغبية .

يحسبون أنهم يحسنون صنعا . أعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة ، والظلمة الموحشة ، وإني لقد صادفت أصدافاً علمية ، في بحر الحكمة الزاخرة ، مدعمة بدعائم البراهين الباهرة ، مشحونة بدرر من نكات فاخرة ، مكنونة فيها لآلى ، دقائق زاهرة ، وكنت برهة من الزمان أجيل رأيي ، أورد دقداحي (١) وأؤامر نفسي ، وأنازع سري حذراً (٢) على أهل الطلب ، ومن له في تحقيق الحق إرب (٣) ، في أن أشق تلك الأصداف السمينية ، وأستخرج منها دررها الثمينية ، وأروق بمصفاة (٤) الفكر صفها من كددها ، وأنخل (٥) بمنخل الطبيعة لبابها عن قشورها ، وأصنف كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين ، ونقاوة أذواق أهل الإشراف من الحكماء الرواقين ، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار ، وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأديار ولم يسمح بمثله دورات السماوات ، ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات ، ولكن العوائق كانت تمنع من المراد ، وعوادي (٦) الأيام تضرب دون بانوغ النرض بالأسداد ، فأقعدني الأيام عن القيام ، وحجبني الدهر عن الاتصال إلى المرام ، لما رأيت من معاداة الدهر بترية الجهلة والأرذال ، وشعشة نيران الجهالة والضلال ، ورثانة الحال (٧) وركاكة الرجال وقد أبتلينا بجماعة غاربي الفهم (٨) تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها ، تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها ، يرون التعمق في الأمور

(١) القدح : السهم ، و الجمع قداح .

(٢) أي عطوفة .

(٣) أي الاحتياج .

(٤) روق الشراب : صفاء ، المصفاة ما يصفى به . و الجمع مصاف .

(٥) المنخل : ما ينخل به . و هو واحد ما جاء من الأدوات على مفعل بالضم ، و المنخل بفتح الخاء لغة فيه .

(٦) أي الأيام العادية .

(٧) فلان رث الهياة و في هياته رثانة أي بذادة ، و حال فلان بنية أي سيئة .

(٨) في بعض النسخ عاز بي الفهم .

الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة ، ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من
من الهمج الرعاع ضلالة و خدعة ، كأنهم الحنابلة من كتب الحديث ، المتشابه عندهم
الواجب والممكن والتقديم والحديث ، لم يتعدّ نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها
ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة و دياجيرها ، فحرموا لمعاداتهم العلم
والعرفان ، ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والإيقان ، عن العلوم المقدسة الإلهية ، والأسرار
الشريفة الربانية ، التي رمزت الأنبياء والأولياء عليها ، وأشارت الحكماء والعرفاء إليها
فأصبح الجاهل باهر الرايات ، ظاهر الآيات ، فأعدموا العلم وفضله ، واسترذلوا العرفان
وأهله ، وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ، ومنعوا معاندين ، ينفرون الطباع عن الحكماء
ويطرحون العلماء العرفاء والأصفياء ، وكل من كان في بحر الجاهل والحمق أولج ، وعن
ضياء المعقول والمنقول أخرج ، كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل ، وعند أبواب الزمان
أعلم وأفضل .

كم عالم لم يلج بالقرع باب مني و جاهل قبل قرع الباب قد ولجا
وكيف ؟ و رؤسا و هم قوم أعزل من سلاح الفضل والسداد ، عارية مناكبهم عن
لباس العقل والرشاد ، صدورهم عن حلي الآداب أعطال ، وجوههم عن سمات الخير
أغفال ، فلم تدرأيت الحال على هذا المنوال من خلوة الديار عمّن يعرف قدراً لأسرار ،
وعلم الأحرار ، وأنه قد اندرس العلم وأسراره ، وانطمس الحق وأنواره ، وضاعت السير
العادلة وشاعت الآراء الباطلة ، ولقد أصبح عين ماء الحيوان غائرة ، وظلّت تجارة أهلها
بائرة ، وآبت وجوههم بعد نضارتها بأسرة (١) وآلت حال صفقتهم خاتبة خاسرة ،
ضربت عن أبناء الزمان صفحاً (٢) وطويت عنهم كشعاً (٣) فالجأني خمود
الفطنة ، وجمود الطبيعة ، لمعاداة الزمان ، وعدم مساعدة الدروان ، إلى
أن أنزويت في بعض نواحي الديار واستترت بالخمول والانكسار ، منقطع
الآمال عن كسر الببال ، متوقفاً على فرض أؤديه ، و تفریط في جنب الله أسعي في تلافيه

(١) بسر الرجل وجهه : أي كلع . يقال عبس و بسر .

(٢) ضرب عنه صفحاً أي أعرض عنه .

(٣) يقال : طوى كشحه عن فلان ، أو طوى كشعاً عنه : أي أعرض عنه وقاطعه .

لا على درس ألقيه ، أو تأليف أتصرف فيه ، إذ أتصرف في العلوم والصناعات وإفادة
المباحث و دفع المعضلات ، وتبيين المقاصد و دفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفية
الفكر ، وتهذيب الخيال عما يوجب الملل والاختلال ، واستقامة الأوضاع والأحوال
مع فراغ البال ، ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل
الزمان ويشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الأوان ، من قلّة الإصاف وكثرة الاعتساف
وخفض الأعالى والأفاضل ، ورفع الأدنى والأدنى ، وظهور الجاهل الشرير ، والعامي
النكير ، على صورة العالم التحرير وهيأة الحبر الخبير ، إلى غير ذلك من القبايح والمفاسد
الفاشية اللازمة ، والمتعدية مجال المخاطبة في المقال ، وتقدير الجواب عن السؤال ،
فضلاً عن حل المعضلات ، وتبيين المشكلات ، كما نظمه بعض إخواني في الفرس

از سخن پر در مکن همچون صدق هر گوش را

قفل گوهر ساز یا قوت زمرد پوش را

در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست

چشم یفا عذر میخواهد لب خاموش را

فكنت أولاً كالقال سيدي ومولاي ومعتمدي أول الأئمة والأوصياء ، وأبو الأئمة
الشهداء والأولياء ، قسيم الجنة والنار ، آخذاً بالنية والمداراة مع الأشرار ، مغلاً عن مورد
الخلافة قليل الأنصار ، مطلق الدنيا مؤثراً الآخرة على الأولى مولى كل من كان له رسول
الله مولى ، وأخوه وابن عمه ومساهمه في طمته (١) ورمته : طفقت أدتني بين أن أصول
بيد جداً ، وأصبر على طغية عمياء ، يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها
مؤمن حتى يلقي ربه فصرت ثانياً (٢) عنان الاقتداء بسيرته عاطفاً وجه الاهتداء بسنته
فرايت أن الصبر على هائي أحجى ، فصبرت وفي العين قذى ، وفي الحلق شجى ، فأمسكت
عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم ، وآبست عن مرافقتهم ومؤانستهم ، وسهلت على
معادة الدوران ، ومعاندة أبناء الزمان ، وخلصت عن إنكارهم وإقرارهم ، وتسأوى عندي

(١) يقال : جاء بالطم و الرم : أي بالمال الكثير .

(٢) نني الشيء : عطفه .

إعزازهم وإضرارهم، فتوجهت توجهاً عزيزاً نحو سبب الأسباب، وتضرعت تضرعاً عاجباً إلى مسئلة الأمور الصعاب، فلمنا بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال، زماناً مديداً وأمدأ بعيداً، اشتعلت نفسي لظول المجاهدات اشتعالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عايناً أنوار الملكوت، وحلت بها خبايا الجبروت، ولحققتها الأضواء الأحدثية، وتداركتها الألفاظ الإلهية فاطلمت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية، والحقائق الربانية، والودائع اللاهوتية، والخبيايا الصمدانية، فاستروح العقل (١) من أنوار الحق بكرة وعشياً، وقرب بها منه وخلص اليه نجياً، فركي بظاهر جوارحه فإذا هو ماء نجاج، وزوي (٢) بباطن تعلقاته للطالين فإذا هو بحر مواج، أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها، وجداول العقول فاضت من رشحه بنهرها، فأبرزت الأوادي على سواحل الأسماع جواهر ناقية ودررا، وانبتت الجداول على الشواطئ زواهر ناضرة وثمرأ، وحيث كان من دأب الرحمة الإلهية، وشرعية العناية الربانية أن لا يهمل أمر ضرورياً يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد، ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد، فاقضت رحمته أن لا يختفي في البطون والاستتار، هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار، ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الأنوار الفاضة علي من نور الأنوار، فآلهمني الله الإفاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالين، والإلاحة (٣) مما وجدنا لمة لقلوب السالكين، ليحيى من شرب منه جرعة، ويتنور قلب من وجد منه لمة، فيبلغ الكتاب أجله، وأراد الله تقديمه، وقد كان أجله فأظهره في الوقت الذي قدره وأبرزه على من له يسره، فرأيت إخراجاً من القوة إلى الفعل والتكميل، وإبرازاً من الخفاء إلى الوجود والتحصيل، فأعملت فيه فكري، وجمعت على ضم شوارده أمري، وسألت الله تعالى أن يشد أزرى، ويحط بكرمه وزري، ويشرح لإتمامه صدري، فنهضت عزيمتي

(١) أي وجد الراحة واستراح.

(٢) ركي الأرض: حفرها والحوض سواه. نج الماء: سال. زوي الشيء: جمعه.

(٣) الإح: بدا وظهر. وبسيفه وبشوبه، ولوح به، لمع به.

بعدما كانت قاعدة ، وهبت (١) همتي غيباً ما كانت راكدة ، و اهتز الخامد من نشاطي
وتموج الجامد من انبساطي ، وقلت لنفسي : هذا أوان الاهتمام والشروع ، وذكر أصول يستنبط
منها الفروع ، وتحلية الأسماع بجواهر المعاني الفائقة ، وإبراز الحق في صورته المعجبة
الرائقة ، فصنفت كتاباً إلهياً للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال ، و أبرزت حكمة
ربانية للطالين لأسرار حضرة ذى الجمال والجلال ، كاد أن يتجلى الحق فيه بالنور
الموجب للظهور ، وقرب أن ينكشف بها كل مرموز ومستور ، وقد اطلعني الله فيه على
المعاني المتساطعة أنوارها في معارف ذاته وصفاته ، مع تجوال عقول العقلاء حول جنباته
و ترجاعهم حاسرين . (٢) وألهمني بنصره المؤيد به من يشاء من عبادته الحقائق
المتعالية أسرارها في استكشاف مبدئه ومعاده ، مع تطواف فهو الفضلاء بحريم حماه
و تردادهم خاسرين ، فجاء بحمد الله كالأمم لأعوج فيه ، ولا ارتباب ولا لجلجة (٣) ولا
اضطراب يعتربه ، حافظاً للأوضاع رازم أمشيعاً في مقام الرمز والإشباع ، قريباً من الأفهام
في نهاية علوه ، رفيعاً عالياً في المقام مع نهاية دنوه ، إذ قد اندمجت فيه العلوم التأهيلية
في الحكمة البحثية ، وتدرجت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية ، وتسربت الأسرار
الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع ، واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من
الأسماع ، فالبراهين تتبخر (٤) اتضاحاً ، وشبه الجاهلين للحق تتضاد (٥) اتضاحاً
أنظر بعين عقلك إلى معانيه ، هل تنظر فيه من قصور ، ثم ارجع البصر كرتين إلى ألفاظه
هل ترى فيه من فطور ، وقد أشرت في رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يهتدي إلى
معناها إلا من عنى (٦) نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب ، ونهت في فصوله
إلى أصول لا يطلع على مغزاها (٧) إلا من أتمب بدنه في الرياضات الدينية ، لكيلا

(١) هبت الريح : ثارت و هاجت .

(٢) حسر كضرب : اعبى .

(٣) اللجلجة والتلجلج : التردد في الكلام .

(٤) تبخر : مشى مشية حسنة .

(٥) أى تصغر و تضعف .

(٦) عنى نفسه : آذاها وكلفها ما يشق عليها .

(٧) مغزى الكلام : مقصده .

يذوق المشرب، وقد صنفته لإخواني في الدين، ورفقائي في طريق الكشف واليقين لآله لا ينتفع بها كثير الانتفاع، إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف على مضمون مصنفات الحكماء، غير محتجب بمعلومه، ولا منكر لما وراء مفهومه، فإن الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم، ولا يتقدّر بقدر كل عقل وروم، فإن وجدته أيها الناظر مخالفا لما اعتقدته أو فهمته بالذوق السليم فلا تنكره، وفوق كل ذي علم عليم، فافقهن أن من احتجب بمعلومه وأنكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على حد علمه وعرفانه، محجوب عن خبايا أسرار به وديانه.

وإني أيضا لأزعم أنني قد بلغت الغاية فيما أوردته كلاً، فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى، ومعارف الحق لا تنقيس بما رسمت ولا تحوى، (١) لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل و حد، وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإن أحللت بالعبادة الربانية مشكلها، وفتحت بالهداية الإلهية معضلها، فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم، واحمده على ما أسبغ عليك من النعم، واقتد بقول سيد الكونين ومرآة العالمين، عليه وعلى آله من الصلوات أنما ها، ومن التسليمات أزكاها: لا تؤثروا الحكمة غير أهلها فتصلووها، ولا تمنعوا أهلها فتظلموها، فعليك بتقديسها عن الجلود المينة، وإيّاك واستيداعها إلا للأنفس الحية، كما قرّره وأوصى به الحكماء الكبار أولي الأيدي والأبصار.

واعلم أنني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي، واعتمد عليه اعتقادي، إلى ذكر طرائق القوم، وما يتوجّه إليها، وما يرد عليها، ثم نسبته عليه في أثناء النقد (٢) و التزييف (٣) و الهدم والترصيف (٤) و السذب عنها بقدر الوسع والا مكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها (٥)، وتقوية الأذهان من حيث اشتغالها على

(١) حوى الشيء: جمعه.

(٢) نقد الكلام: أظهر ما به من العيوب أو المحاسن.

(٣) زيف الدراهم: زافها وزافت الدراهم عليه، صارت مردودة عليه لنقص فيها.

(٤) رصف الحجارة: ضم بعضها إلى بعض.

(٥) شحذ السكين ونحوه: أحده.

تصورات غريبة لطيفة، وتصرفات مليحة شريفة، تعد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة، وتفيد أذهان المشتغلين بالبحث أطماعاً على المباحث المشكلة، والحق أن أكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الأوراق إنما الفائدة فيه مجرد الانتباه والإحاطة بأفكار أو لي الدراية والأناظر، لحصول الشوق إلى الوصول، لا الاكتفاء بالتفانيش النفوس بنفوس المعقول أو المنقول، فإن مجرد ذلك مما لا يحصل به إطمينان القلب، وسكون النفس، وراحة البال، وطيب المذاق، بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار إن كان مقتدياً بطريقة الأبرار، متصفاً بصفات الأخيار. وإيعام أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه ورأته وتلقاها (١) فإن المشعوف بالتقليد، والمجمود على الصورة، لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين، ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة والذات المحسوسة، من معرفة خلاق الخلائق، وحقيقة الحقائق، ولأما هو طريق تحرير الكلام، والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلم، وليس أيضاً هو مجرد البحث البحث كما هو دأب أهل النظر، وغاية أصحاب المباحث والفكر، فإن جميعها ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، بل ذلك نوع يقين، هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن، بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة، وخلصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة وجب الرئاسة، والإخلاص إلى الأرض والركون إلى زخارف الأجساد، وإنني لأستغفر الله كثيراً مما ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام، وتدقيقاتهم وتعلّم جريرتهم في القول وتفنيهم في البحث، حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان، وتأييد الله المنيان أن قياسهم عقيم، وصراطهم غير مستقيم، فألقينا زمام أمرنا إليه، وإلى رسوله النذير المنذر، فكل ما بلفنا منه آمناً به وصدقناه، ولم نحمل أن نخيل له وجهاً

عقلاً ومسلماً بحديثاً ، بل اقتدينا بهداه ، واتتبعنا بنهيه ، إمثالاً لقوله تعالى : ما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهىكم عنه فانتهوا ، حتى فتح الله على قلبنا ما فتح ، فأفلح ببركة متابعتة وأنجح .

فابدأ يا حيي قبل قراءة هذا الكتاب ، بتزكية نفسك عن هواها ، فقد أفلح من زكيتها ، وقد خاب من دسيتها ، واستحكم أولاً أساس المعرفة والحكمة ، ثم ارق ذراها وإلا كنت ممن أتى الله بنيانهم من القواعد ، فخر عليهم السقف إذ أنها ، ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ، ولا تركز إلى أقاويل المتفاسفة جملة ، فإنها فتنة مضلة ، وللأقدام عن جادة الصواب مزللة وهم الذين إذا جاءتهم رسالتهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ، وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون وقانا الله وإياك شرهاتين الطائفتين ، ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين .



الاسفار الاربعة

واعلم (١) أن للسالك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة .

أحدها السفر من الخلق إلى الحق .

وثانيها السفر بالحق في الحق .

والسفر الثالث يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق .

والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق .

فرتببت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار ، على أربعة أسفار ،

وسميته بالحكمة المتعالية ، في الأسفار العقلية ، فيها أنا أفيض في المقصود ، مستعيناً

بالحق المعبود الصمد الموجود .

(١) اعلم أن السفر هو الحركة عن الموحن أو الموقف متوجهاً إلى المقصد بطلي المراحل وقطع المنازل وهو صوري مستغن عن البيان ، ومعنوي وهو على ما اعتبره أهل الشهود أربعة .

الأول السفر من الخلق إلى الحق برفع الحجب الظلمانية والنورية التي بين السالك وبين حقيقته التي هي معه أزلاً وأبداً وإن شئت قلت بالترقي من مقام النفس في مقام القلب ومن مقام القلب في مقام الروح ومن مقام الروح إلى المقصد الاقصى والبهجة الكبرى ، وهو الجنة المزلفة للمتقين في قوله تعالى : « واذلقت الجنة للمتقين » أي المتقين عن ادناس مقام النفس وهي الحجب الظلمانية ، وأنوار مقام القلب و اضواء مقام الروح وهي العجب النورانية فإن المقامات الكلية للإنسان هذه الثلاثة وما قيل أن بين العبد وبين الرب الف حجاب يرجع إلى تلك الثلاثة الكلية فإذا وصل السالك إلى المقصود برفع تلك العجب المذكورة يشاهد جمال الحق ويفني ذاته فيه وربما يقال لذا مقام الغناء في الذات وفيه السر والخفي والاختفي لكنها من السفر الثاني وسنبينه آنفاً .

وقد يعتبر في مقام الروح - العقل - نظراً إلى تفصيل شهود المعقولات فتصير المقامات سبعة ، مقام النفس ، مقام القلب ، مقام العقل ، مقام الروح ، مقام السر ، مقام الخفي ، مقام الاختفي وتلك المقامات تسمى بذلك الاسم باعتبار كون تلك الحالة للسالك ملكة ، فإن لم تكن

ملكه لا تسمى ، قائماً وهي مراتب الولاء وبلاد العشق والمغبة التي اشار اليها العارف
القيومي السولي الرومي

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم بك كوچه ايم
فاذا اقبى انسالك ذاته في تعالى ينتهي سفره الاول ويصير وجوده وجوداً حقيقياً
ويعرض له الحو ويصدر عنه الشطح فيحكم بكفره ويقام عليه حده ، فان تداركته العناية
الالهية يزول محوه ويشمله الصحو يقر بذنبه ويعيوبة بعد مظهر بالربوبية ، قال ابو يزيد
السطامي : الهى ان قلت يوما سبحان ما اعظم شأنى فانا اليوم كافر مجوسى فاقطع
ذنارى واقول : أشهد ان لا اله الا الله ، وأشهد ان محمداً رسول الله ، ولعل الكلام قد يخرج
عما كان ولولا الاطباب يمل والاستماع بكل لاشبع الكلام في هذا السفر لكن هناك
يكفى ما قررناه لك .

ثم عند انتهاء السفر الاول يأخذ السالك في السفر الثاني ، وهو السفر من الحق
الى الحق بالحق ، وانما يكون بالحق لانه صار ولياً وجوده وجوداً حقيقياً ، فيأخذ في
السلوك من موقف الذات الى الكمالات واحداً بعد واحد حتى يشاهد جميع كمالاته فيعلم
الاسماء كلها الا ما استأثره عنده فيصير ولايته تاماً ويقتضى أيضاً ذاته وافعاله وصفاته في
ذات الحق وصفاته وافعاله ، فيه يسمع وبه يبصر وبه يمشی وبه يبطش ، والسر قائم ذاته ،
والخفاء قائم صفاته وافعاله ، والاختفاء قائم فنائيته ، وان شئت قلت السر هو الفناء في
الذات وهو منتهى السفر الاول ومبدء السفر الثاني ، والخفاء هو الفناء في الألوهية ،
والأخفى هو الفناء عن الفنائين فيتم دائرة الولاية وينتهي السفر الثاني ويتقطع فناءه و
يأخذ في السفر الثالث وهو السفر من الحق الى الخلق بالحق ويسلك من هذا الموقف
في مراتب الافعال ويزول محوه ويحصل له الصحو التام ، ويبقى بقاء الله ويسافر في عوالم
الجبروت والملكوت والناسوت ويشاهد هذه العوالم كلها باعيانها ولوازمها ، ويحصل
له حظ من النبوة فينبئ عن المعارف من ذاته تعالى وصفاته وافعاله ، وليس له نبوة
التشريع فانه لا ينبر الا عن الله تعالى وصفاته وافعاله ، ولا يسمى نبياً ويأخذ الاحكام
والشرايع من النبي المطلق ويشعه وحيثه ينتهي السفر الثالث ويأخذ في السفر الرابع
وهو من الخلق الى الخلق بالحق فيشاهد الخلائق وآثارها ولوازمها ، فيعلم مضارها
ومنافعها في العاجل والاجل ، ينشئ في الدنيا والاخرة ، ويعلم رجوعها الى الله وكيفية
رجوعها وما يسوقها ويقودها ويغريها وما يمنعها ويموقها ويدعوها فيكون نبياً بشوة

التشريع ويسعى بالنبي ، فانه ينبئ عن بقائها ومضارها ومنافعها وعما به سعادتها وعما به شقاوتها ويكون في كل ذلك بالحق ، لان وجوده حقاني ولا يشغله الالتفات اليها من التوجه الى الحق ،

هذه هي الاسفار الاربعة فقد ظهر ان السفر الاول والثالث متقابلان لتعاكسهما في البدء والمنتهى وكون الثالث بالحق دون الاول والثاني والرابع متقابلان بوجه اختلافهما في البدء والمنتهى واشتراكهما في كونهما بالحق.

والفلاسفة الشامخون والحكماء الراسخون ينظرون في الافاق والانفس فيرون آياته تعالى فيها ظاهرة وراياته عنها باهرة فيستدلون بآثار قدرته على وجوب وجوده وذاته، ويستشهدون بانوار حكمته على تقدس اسمائه وصفاته، فان وجود السماوات والارض وامكانهما وحركاتهما دلائل انيته ، واتقانها وانتظامها شواهد معرفته وربوبيته، والى هذه الطريقة اشير في الكتاب البين بقواه تعالى عزاسمه «سَيُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» وعند ذلك تبين لهم انه الحق بحيث يرون كل وجود وكمال وجود مستهلكا في وجوده وكمالات وجوده ، بل يرون كل وجود وكمال لمة من ليمات نوره وجاوة من جاوات ظهوره وهذا هو السفر الاول من الاسفار الاربعة العقلية بازاء مالاهل السلوك من اهل الله وهو من الخلق الى الحق .

ثم ينظرون الى الوجود ويتأملون في نفس حقيقته فيتبين لهم انه الواجب بذاته ولذاته ويستدلون بوجوبه الذاتي على بساطته ووحديته وعامه وقدرته وحياته وارادته وسعته وبصره وكلامه وسائر اوصاف كماله ونموت جماله وجلاله وعلى ان كلياته من ذاته ، فيظهر احديته وباحديته صمدية وبصمدية انه كل الاشياء بنحو اتم واعلى وهذا هو السفر الثاني من الاسفار الاربعة العقلية بازاء مالاهل السلوك وهو من الحق الى الحق بالحق .

ثم ينظرون في وجوده وعنايته واحديته فيكشف لهم وحدانية فعله وكيفية صدور الكثرة عنه تعالى وترتيبها حتى ينتظم سلاسل العقول والنفوس ويتأملون في عوالم الجيروت والملوكوت اعلاها واسفلها الى ان ينتهي الى عالم الملك والناسوت «اولم يكفر ببركاته على كل شيء شهيد» وهذا هو السفر الثالث من الاسفار الاربعة العقلية بازاء مالاهل الكين وهو من الحق الى الخلق بالحق .

ثم ينظرون في خلق السماوات والارض ، ويعلمون رجوعها الى الله ويعرفون مصادرها ومناقصها ، وما به سعادتها وشقاوتها في الدنيا والاخرة ، فيعلمون معاشها ومعها بها فيهنون عن البغاسد وبأمرون بالصالح ، وينظرون في امر الاخرة ، ويعلمون ما فيها من الجنة والنار والتواب والعقاب والصراط والحساب والميزان وتطايير الكتب وتجسم الاعمال وبالجملة كل ما جاء به الانبياء واخبر به الرسل صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ، وهذا هو السفر الرابع من الاربعة العقلية بازاء مالاهل الله وهو من الخلق الى الخلق بالحق .

والكتاب بما فيه من الامور العامة والجواهر والاعراض كفيل السفر الاول ، وبما فيه من اثبات ذاته تعالى بذاته واثبات صفاته ، كفيل السفر الثاني ، وبما فيه من اثبات الجواهر القدسية والنفوس البجيدة كفيل السفر الثالث ، وبما فيه من احوال النفس ومالها في يوم القيامة ، كفيل السفر الرابع فقوله قدس سره : واعلم ان للسالك الخ اشارة الى الاسفار المذكورة اولا وقوله : فثبت كتابي هذا الى قوله في الاسفار العقلية . اشارة الى اسفار المذكورة اخيراً التي يتكفلها الكتاب طبق اسفار السالكين والاولياء فان القوة النظرية والعملية متكافئتان في الانوار والاثار ، وبالأولى يحصل علم اليقين وبالثانية يحصل عين اليقين وحق اليقين هذا مما استفدت من ملاحظة كلمات القوم وتبجح مباحث الكتاب والله اعلم بالصواب .

هذا التحقيق الاسفار الاربعة وتطبيقها على مطالب الكتاب للحكيم الالهى معبرضا الاصفهاني القمشة قدس سره العزيز .

اعلم ان الانسان مادام لم يشرع في سلوكه العلمي والنظري يشاهد الكثرة دائماً ويفضل عن مشاهدة الوحدة وكل شيء يشاهده يشاهد بصفة الكثرة ، والكثرة في نظره و شهوده مانعة عن شهود الوحدة ، والوحدة معتجة عنده بالكثرة ، فاذا شرع في سلوكه العلمي من الآثار الى المؤثر ومن الموجودات الى الصانع تضعل الكثرات عنده شيئاً فشيئاً الى الوحدة الصرفة الحققة الحقيقية ، بحيث لا يشاهد الكثرة اصلاً ويفضل عن مشاهدة الكثرات والنظر الى اعيان الموجودات بالمرة وحينئذ يصير الكثرة معتجة بالوحدة ولا يشاهد الا الوحدة ويستغرق في مشاهدتها عن مشاهدتها ، ومنزلة هذا المنزل في السلوك العالي منزلة السفر الاول للسالك العارف الذي اشار اليه في الكتاب وهو

وهو السفر من الخلق الى الحق أى من الكثرة الى الوحدة، وإذا وصل الى عالم الوحدة واحتجب عن مشاهدة الكثرة فحينئذ يستدل السالك بالسلوك العلمى من ذات الحق و وحدته على اوصافه واسماؤه وافعاله مرتبة بعد مرتبة ؛ ويعرف خواص وجوبه ووجوده مرتبة ومنتظمة . وهذه المرتبة بمنزلة السفر الثانى للسالك فى السلوك العالى الذى هو فى الحق بالحق ، اما فى الحق ، فظاهر لكون هذا السفر فى صفات الحق واسماؤه وخواصه ، واما كونه بالحق ، لان السالك حينئذ متحقق بحقيقة الحق وغافل عن مشاهدة انيته وانية جميع الكثرات والاعيان فان فى ذاته وصفاته واسماؤه وبقى ببقائه لا يبايناه . فافهم ان كنت من اهل الاسرار، وفى هذه المرتبة ربما انشرح صدر السالك عن الضيق والنزاحم وحلت عقود العجز عن لسانه بحيث يشاهد الكثرة فى الوحدة ؛ والوحدة فى الكثرة ، ولا يحجبه مشاهدة الوحدة عن مشاهدة الكثرة ولا يشغله بالعكس ويصير جامعاً لكلتا الشأين وبرزخاً بين المقامين . وذلك لسعة دائرة وجوده وانشراح صدره فحينئذ يصير قابلاً لكونه معلماً للناقضين ومرشداً للضعفاء المقول والنفوس . ومنزلة هذه المرتبة من السلوك العالى والعلمى منزلة السفر من الحق الى الخلق بالحق ، وهو مرتبة النبوة والرسالة ، وفوق هذه المرتبة مرتبة اخرى اعلى واكمل وادق واتقن ، وهى الاستدلال على وجود الحق ووجود غيره بالحق بحيث لا يكون الوسط فى البرهان على وجوده ووجود غيره ، ويسمى هذا الاستدلال والبرهان باللم وطريقة الصديقين ، ولكن هذه المرتبة ليست موقوفة عليها للتعليم والارشاد والنبوة والرسالة ، بل هذه المرتبة كمال الانسان بالقياس الى نفسه فقط ، ولا مدخلية لها للتعليم وان كانت هذه المرتبة لا تنفك عن المرتبة الثانية ايضا وهو السفر فى الحق بالحق لان التحقيق بحقيقة الحق مستلزما لهذا ولكن ليست هذه المرتبة موقوفة عليها للرسالة والتعليم بل الموقوف عليها فيهما هو المرتبة الاولى والثانية ، وهذه المرتبة منزلتها منزلة السفر الرابع وهو بالحق فى الخلق .

وكيفية انطباق الاسفار الاربعة المذكورة فى الكتاب مع هذه المراتب الاربعة هكذا ؛ ان الامور العامة والجواهر والاعراض المبعوث فيها عن احوال الموجودات والاعيان والماهيات ظاهرة بانها هو السفر الاول ، لى من الخلق الى الحق ، والالهى المبعوث فيه من اثبات الحق وصفاته واسماؤه وافعاله هو السفر الثانى ، الذى فى الحق بالحق ، ولكن هذا السفر الثانى متضمن بالسفر الرابع ايضا ، الذى هو بالحق فى الخلق كما لا يخفى على من تتبع البحث الالهى لما ذكر فيه طريقة الصديقين فى اثبات واجب الوجود ، والاستدلال بوجوده على وجود غيره من معلولاته . والسفر الثالث وهو سر النفس ؛ وهو العلم باحوال النفس من مبدء تكونها الى غاية رجوعها الى الحق ، من حد النقص الى غاية الكمال ، ومن حد الضعف الى القوة ، وهو السفر الثالث ، وهو من الحق الى الخلق بالحق ، فافهم جميع ما ذكرناه .

انتهى ما افاده العلامة ميرزا محمد حسن النورى بن الحكيم الالهى المولى على النورى قدس الله اسرارهما فى تحقيق الاسفار الاربعة السلوكية وكيفية انطباقها على الترتيب المصنف كتابه عليها .

- قال الشيخ المحقق كمال الدين عبد الرزاق الكاشي قدس سره : السفر هو توجه القلب الى الحق تعالى والاسفار اربعة : الاول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المبين ، وهو نهاية مقام القلب ، ومبدء التجليات الاسماوية ، الثاني هو السير في الله بالانصاف بصفاته والتحقق باسمائه الى الافق الاعلى ونهاية الحضرة الواحدية ، الثالث هو الترقى الى عين الجمع والحضرة الاحدية ، وهو مقام قاب قوسين ما بقيت الاثنية ، فاذا ارتفع فهو مقام اودنى ، وهو نهاية الولاية ، الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل ، وهو مقام البقاء بعد الفناء ، والفرق بعد الجمع انتهى .

والمرتبة الاحدية عندهم اعتبار الذات مع انتفاء الاسماء والصفات ، والنسب والتمينات ، والمرتبة الواحدية اعتبار الذات مع الاسماء والصفات ، الملزومة للايعان الثابتة والقلب على ما قال هذا القائل الكامل جوهر نوراني مجرد بتوسط بين الروح والنفس . وهو الذي يتحقق به الانسانية ويسميه الحكيم النفس الناطقة ، والروح باطنه والنفس الحيوانية مركبه ، وظاهره المتوسط بينه وبين الجسد كما مثله في القرآن المجيد ، بالزجاجة والكوكب الدرى ، والروح بالمصباح في قوله تعالى : (مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية) . والشجرة هي النفس ، والمشكاة هو البدن ، فالنفس عند المرفاء هو البخار اللطيف المتولد في القلب القابل لقوة الحيوية والعس والحركة وهذا يسمى عند الاطباء بالروح ، والروح عندهم اللطيفة الانسانية المجردة المتوسط بينهما المدرك للتكليات والمجزيات ، ولا يفرق الحكماء بين القلب والروح الثاني ، ويسمونها النفس الناطقة ، فهذا اربع من اللطائف السبع الدائرة على السنة المرفاء من الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخي والافعى ، وقد أشار هذا المحقق العارف الى الثلاث الاخيرة بالمقامات الثلاثة وهي مقام قاب قوسين ، ومقام اودنى ومقام البقاء بعد الفناء ، وان سمينا السفر الثالث الذي اشار بقوله : هو الترقى الى عين الجمع بالسفر من الحق الى الحق كان حسنا ، وفي القرآن المجيد ايضا جاءت مراتب الانسان سبعا ، وهي المشكاة والشجرة المباركة والزجاجة والمصباح والكوكب الدرى والنار ونور على نوره وعند الحكماء ايضا سبع : العقل الهولانى والعقل بالملكة والعقل بالعقل والعقل المستفاد ، والمعوى والمحق ، ولا يخفى مخالفة ما ذكره المصنف قدس سره لما ذكره هذا العارف لانه لم يذكر بعد السفر من الحق الى الخلق سفر آخر ولعل ما ذكره المصنف اصطلاح آخر ولا مشاحة فيه ، ثم ان المصنف لما قال للمرفاء والاولياء فاعلم انه كانت المنازل لهما متفاوتة بالعموم والخصوص فان المنازل للمرفاء السالكين هي مثل النفس والقلب والروح الى آخر اللطائف السبع والاولياء هي منازل السفر في الله وهو الانصاف بصفاته صفة بعد صفة ، بنحو الخلق لا الخلق فقط كالعالم بمعنى الملكة بالحقائق ، والقدرة بمعنى التصرف في الكون والتكلم بالحق عن الحق والسمع والبصر ما لا يسمع ولا يبصر غيره وبالعجلة يدرك ما لا يدرك غيره من الاصوات والبصرات والروائح ونحوها الهور فليامية فان المنازل الثلاثة بالاولياء هذه وكذا يترقون من الواحدية الى الفناء في الاحدية ويسافرون من الحق الى الخلق - سره .

الجزء الاول

من الامور العامة

مكتبة جامعة العلوم الإسلامية
بدرست

العلم الالهى بالمعنى الاعم

السفر الاول

وهو الذي من الخلق إلى الحق في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك :

المسلك الاول

في المعارف التي يحتاج إليها الإنسان في جميع العلوم وفيه مقدمة وستة مراحل
المقدمة في تعريف الفلسفة وتقسيمها الأولي ، وغايتها وشرفها .

اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لأخذاً بالظن والتقليد ، بقدر الوسع الإنساني ، وإن شئت قلت نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى ولما جاء الإنسان كالمعجون من خاطين : صورة معنوية أمرية (١) ومادة حسية خلقية ، وكانت لنفسه أيضاً جهة تعلق وتجرد ، لا جرم افتتت الحكمة بحسب عمارة النشاطين بإصلاح القوتين إلى فئتين نظرية تجردية ؛ وعملية عقلية أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه ، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني لا في المادة بل في صورته (٢) ورقشه

-
- (١) أي منسوبة إلى عالم الامر ، وهو عالم العقول وعالم الارواح ، وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى : «الاله الخلق والامر» وقوله تعالى : «قل الروح من امر ربي» وإنما سميت به لأنها وجدت بامر الحق تعالى بلا واسطة مادة ومدة ، اذ يكفيها مجرد الامكان الذاتي في قبول فيض الوجود بلا حاجة إلى الاستعدادي ، وايضا لما كانت مندكة الانبياء ، لم يكن هناك مؤتمر بل كانت مجرد اوامر الله جل سلطانه - سره (٢) ومعنوم عند اولي النهي أن شيئية الشيء إنما هي بصورته لا بمادة ، وهذا العالم العقلي سيصير عالماً عينياً عرضة السماوات والارض ، «يوم نظوى السماء كطلى السجل للكاتب» والسماوات مطويات بيمينه» - سره .

وهيأته ونقشه ، وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه
 ﷺ إلي ربه ، حيث قال رب ارفنا الاشياء كما هي ، وللخليل ﷺ أيضاً حين سأل
 رب هب لي حكماً ، والحكم هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها أيضاً.

واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير (١) لتحصيل النجاة الاستعلائية للنفس
 على البدن والهيئة الانقيادية الانتقارية للبدن من النفس ، وإلى هذا الفن أشار بقوله ﷺ
 تخلعوا باخلاق الله واستدعى الخليل ﷺ في قوله وألحقني بالصالحين وإلى فني الحكمة
 كليم ما أشهر في الصحيفة الإلهية ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ، وهي صورته التي
 هي طراز (٢) عالم الامر ، ثم رددناه أسفل سافلين ، وهي مادته التي هي من الاجسام
 المظلمة الكثيفة ، الا الذين آمنوا وإشارة إلى غاية الحكمة النظرية ، وعملوا الصالحات
 إشارة إلى تمام الحكمة العملية ، وللإشعار بأن المعتبر من كمال القوة العملية ، مابه
 نظام المعاش ونجاة المعاد ، ومن النظرية العلم بأحوال المبدء والمعاد والتدبر فيما
 بينهما من حق النظر والاعتبار ، قال امير المؤمنين ﷺ : رحم الله امرءاً أعد نفسه و

(١) من تهذيب الظاهر والباطن والتخلي من الرذائل ، والتخلي بالفضائل والفناء ، وان شئت قلت :
 التجلية بالجيم ، والتخلية بالفناء المعجزة ، والتخلية بالمهمة ، واما التجلية فهو ان يعلى الظاهر
 باستعمال ماورد في النواميس الإلهية ، واما التجلية فهو ان يتخلي عن رذائل
 الاخلاق كالخبث والحسد والكبر وغيرها وبشرک الشرور اللقلقية ، والقبضية
 والذنبية ، المشار إليها في الحديث النبوي ، حيث قال (ص) : من وقى شر لقلقه و
 قبهه وذنبه ، فقد وقى الشر كله ، واللقط هو اللسان ، والقبض البطن ، والذنب
 القضيبي ، واما التجلية ، فهو ان يتخلع بخلع الاسماء والصفات ، ويتخلق بأخلاق
 الله كما في الحديث النبوي تخلعوا بأخلاق الله واما الفناء فله مراتب : المحو والطمس
 والمحق ، فالمحو فناء افعال المبد في فعل الحق تعالى ، والطمس فناء صفاته في صفته ،
 والمحق فناء وجوده في وجوده ، - س ر ه .

(٢) الطراز: النمط يقال هذا على طراز ذلك . اي على نمطه .

استعد لرسمه ، وعلم (١) من أين ، وفي أين ، وإلى أين . وإلى ذنبك الفنين
رمرت الفلاسفة الإلهيون ، حيث قالوا تأسيساً بالأنبياء ﷺ لفلسفة هي التشبه
بالإله . كما وقع في الحديث النبوي ﷺ تخلقوا بأخلاق الله ، يعني في الإحاطة
بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات .

ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة : منها أنها صارت سبباً لوجود الأشياء
على الوجه الأكمل ، بل سبباً لنفس الوجود ، إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه
لا يمكن إيجاده وإيلاده ، والوجود خير محض ، ولا شرف إلا في الخير الوجودي ، وهذا
المعنى مرموز في قوله تعالى : **وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا** ،
وبهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيماً في مواضع شتى من كتابه المجيد الذي
هو تنزيل من حكيم حميد ، ووصف أنبياءه وأوليائه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء
بحقائق الهويات ، فقال : **وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ**
وَقَالَ خُصُوصًا فِي شَأْنِ لُقْمَانَ : وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ ، كل ذلك في سياق الاحسان
ومعرض الامتنان ، ولا معنى للحكيم إلا الموصوف بالحكمة المذكورة حدّها التي
لا يستطيع ردّها ، ومن الظاهر المكشوف أن ليس في الوجود أشرف من ذات المعبود
ورسله الهداة إلى أوضح سبله ، وكلامه هؤلاء وصفه تعالى بالحكمة ، فقد أنجلي وجه
شرفها ومجدها ، فيجب إذن انتهاج معالم غورها ونجدها ، فلنأت على إهداء
تحف منها وإيتاء طرف فيها ، ولتقبل على تمهيداً صولها وقوانينها وتلخيص حججها
وبراهينها بقدر ما يتأتى لنا وجمع متفرقات شتى وإرادة علينا من المبدء الأعلى فإن
مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء .

(١) الإين الأول إشارة إلى المبدء « كان الله ولم يكن معه شيء » والثالث إلى
المنتهى « إن ربك أرحمى . كل شيء هالك إلا وجهه » الأول قوس النزول والهبوط
« اهبطوا منها جميعاً » والثالث قوس العروج والسمود « يا أيها النفس المطمئنة ارجعي
إلى ربك » وإيضاً الأول إشارة إلى أقول النور ، « استتر به شعاع نوره من نواظر خلقه
إن لله سبعين ألف حجاب من نور وسبعين ألف حجاب من ظلمة » وإلى ليلة القدر .

المرحلة الأولى

في الوجود وأقسامه الأولية وفيها مناهج .

(الأول)

في أحوال نفس الوجود وفيه فصول

فصل (١)

في موضوعيته للمعلم الإلهي وأولية ارتسامه في النفس . اعلم أن الأئمة قد ينعت بأنه واحد أو كثير وبأنه كلي أو جزئي وبأنه بالفعل أو بالقوة ، وقد ينعت بأنه مساو لشيء أو أصغر منه أو أكبر ، وقد ينعت بأنه متحرك أو ساكن وبأنه حار أو بارد ، أو غير ذلك ، ثم إنه لا يمكن أن يوصف الشيء بما يجري مجرى أوسط هذه الأوصاف إلا من جهة أنه ذو كم ، ولا يمكن أن يوصف بما يجري مجرى آخرها إلا من جهة أنه ذو مادة قابلة للتغيرات ، لكنه (١) لا يحتاج في أن يكون واحداً أو كثيراً إلى أن يصير رياضياً

« تنزل الملائكة والروح فيها بأذن ربهم من كل امرء سلام هي حتى مطلع الفجر »
والثالث إشارة إلى طلوع النور « الله نور السموات والأرض » وإلى يوم القيامة ،
« تخرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة » وأما الثاني فهو
يوم الوسط يوم السير « فسيروا في الأرض فانظروا » ويوم التدبير في آيات الله ، جل
سلطانه وبهربرهاته « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم » حتى يتبين لهم أنه الحق
الله يقول الحق - س ر ه .

(١) ان قيل لا يمكن الانصاف بالكثرة ما لم يصير رياضياً ، لأن القلة والكثرة من خواص العدد ، وانصاف الزمان بهما باعتبار عروض الكم المنفصل له بحسب تجزئته بالايام والساعات مثلاً ، فالانصاف بالكثرة كالانصاف بالمساوات واللامساوات . قلنا : الانصاف بالكثرة بعد ان يصير الشيء معروضاً للعدد ، وليس العدد مطلقاً موضوعاً للرياضي ، بل له اعتباران كما سيأتي في آخر هذا الفصل ، ولهذا قال رياضياً على ان الكثرة لا وجود لها سوى الوجود الضعيف الذي للعدد ، لأن الوجود كما سيصرح به المصنف قد مراراً مساوفاً للوحدة بل عيناها ، - س ر ه .

أوطبيعياً بل لأنه موجود هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة وما ذكر معهما، فإذن كما أن^١ للأشياء التعليمية أوصافاً وخواص^٢، يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى، وللأشياء الطبيعية أعراضاً ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات (١) بأقسامها، كذلك للموجود (٢) بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في علوم الإلهية، فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق، ومسائله إما (٣) بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول، كالسبب الأول الذي هو فيض كل وجود معلول، من حيث أنه وجود معلول، وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود، وإما بحث عن

(١) وهي شأنية إذ يبحث فيها عن الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير، فاما مطلقاً وهو السمي بسماع الطبيعي وسمي الكيان أي الطبع من الكائن، وبالجملة المراد به أول ما يسمع في الطبيعيات، ويعنون مبادئها في الزمان والمكان والنهاية والحركة والسكون، وغير ذلك واما مقيداً بأنه بسيط، اما مطلقاً، وهو السمي بعلم السماء والعالم، ويعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة في صنعها ونفثها وغير ذلك، او من حيث يقع فيه الانقلاب والاستعالة، وهو علم الكون والفساد، و يعرف فيه كيفية التوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية، من اشعه السماوات في نشوها وحياتها واستبقاء الانواع مع فساد الاشخاص بالحركات السماوية واما مقيداً بأنه يتركب اما بغير مزاج تام، وهو علم الانوار العلوية، و يبحث فيه عن كائنات الجو من السحب والامطار والثلوج والرعد والبرق وقوس وقزح والهالة وغير ذلك، او مع مزاج تام بلانمو وادراك وهو علم المعادن، او مع نمو بلا ادراك وهو علم النبات او مع بلانمقل وهو علم الحيوان، او مع علم النفس ولكل من الالهي، والرياضي، والطبيعي، فروع مذكورة في الكتب - س د هـ .

(٢) والمصنف ربما يعبر بالوجود، وربما يعبر بالموجود، كلاهما بمعنى واحد، لان

الموجود الحقيقي هو الوجود - هـ د هـ

(٣) هذا الذي ذكره من اقسام البحث تبعاً لما ذكره من قبل مبين على قسمة همير دائرة بين النفي والاثبات لانه يشير الى لم البحث وسببه القريب، والارضح في المقام ان يقال؛ انا بعدما نتخلص من غائلة السفطة، باثبات مطلق الواقعية، والموجود الذي كان السوفسطي يشك فيه او ينفيه، لا فرتاب في ان هناك موجودات كثيرة نؤمن بها وكذلك لان شك انار بما اخطأنا فاخذنا ما ليس بموجود موجوداً، او اخذنا ما هو موجود غير موجود فمست الحاجة الاولى الى تميز الموجود عن غيره؛ حتى نبني عليه نظرننا وعلمنا ✽

موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية. كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم ، وسيتضح لك من طريقنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الأسرار الإلهية، أن الماهيات من الأعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود ، كما أن الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة ، من العوارض الذاتية لمفهوم الوجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضاً في الفلسفة الأولى وبالجملة هذا العلم لفرط علمه وشموله ، باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية ، فيجب أن يكون الموجود المطلق بيتاً بنفسه، مستقيماً عن التعريف والإثبات ، وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام، وإيضاً التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم ، وكلا القسمين باطل في الموجود .

أما الأول فلأنه إنما يكون بالجنس والفصل ، والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له .

وأما الثاني (١) فلا لأنه تعريف بالأعراف ، ولا أعرف من الوجود

وأما يتيسر ذلك بالضرورة بالبحث عن أحكام الوجود العام ، سواء كانت أحكامه العامة، أو الخاصة بنوع من أنواعه، كقولنا الوجود بما هو وجود أصيل ، دون الماهية ، والوجود بما هو وجود حقيقة مشككة ، وقولنا الوجود قد يكون واجباً وقد يكون ممكناً ، والممكن قد يكون جوهرأ وقد يكون عرضاً ، وهكذا . ولما كان غير الموجود متفياً عن الواقعية ، مرفوعاً عن الإعيان، باطلاً في ذاته ، كانت أقسام الوجود وكذلك أحكامها جميعاً من سنخ الموجود المطلق ، ولازم ذلك أن يرجع محاولات المسائل التي هي أعراض ذاتية لموضوعاتها إلى سنخ الموضوعات ويرجع الأبحاث بالحقيقة إلى تقسيمات الوجود المطلق وخواص أقسامه الوجودية ، ولازم ذلك أن تكون الفلسفة باحثة عن الأقسام الأولية للموجود المطلق ، كالواجب والممكن والواحد والكثير ، وعن الأقسام الثانوية كموضوعات سائر العلوم من حيث وجودها ، وبشبين به أيضاً أن سائر العلوم محتاجة إليها من جهة إثبات وجودها ولولم تكن بديهية - طمد

(١) ان قيل : مفهوم الوجود والشئ عرض عام بالقياس إلى الحقائق الموجودة ،

فلم لا يجوز تعريف حقيقة الوجود بالرسم؟ قلنا: المراد هو الرسم المنطقي ، أعني التعريف بالعرضي الذي من سنخ الماهيات ، وظاهرانه ليس للوجود رسم بهذا المعنى ، وإيضاً الحقيقة لا تحصل في الذهن إلا بالعنوان فيلزم تعريف الشئ بنفسه، ومفهوم الشئ يساويه في المعرفة والجهالة والمعرف أعرف - من ربه

فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه ، فقد أخطأ خطأ فاحشاً . ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه (١) ، لأن (٢) الحد والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس ، وكما إن من التصديق ما لا يمكن إدراكه مالم يندرك قبله أشياء أخرى مثل أن نريد أن نعلم أن العقل موجود ، نحتاج أولاً إلى أن نحصل تصديقات أخرى ، ولا محالة ينتهي إلى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر .

(١) ولعلك تقول : ان انتفاء الحد يستلزم انتفاء علة القوام ، ولا يلزم منه انتفاء علة الوجود ، وانتفاء البرهان على الشيء مبني على انتفاء الملل الأربع ، فاعلم اننا قد نقلنا عن المصنف آتفاً ان ما سوى الواجب تعالى زوج تركيبي له مادة ومصورة ، فانتفاء علة القوام ولو كانت مثل المادة والصورة العقليتين ، يستلزم انتفاء علة الوجود فقله قدس في كتابه المبدء والمعاد : واذل احده ولا علة له فلا برهان عليه . تأكيد لدفع الشبهة . والاكتفاء بنفي الحد جيد ايضاً فلا تناقض . والنقض بحقيقة وجود الممكن اذ لا حد لحقيقة الوجود مع وجود البرهان عليه لانه مجعول بالذات مردود لانه ان اريد بوجود الممكن وجوده بما هو وجود فكما لا حد له لا برهان عليه وان اريد بما هو مقيد فكما ان عليه برهاناً كذلك له حد فانهم .

ثم لعلك تعود وتقول : ان ما لا حد له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز ان تكون برهان ان عليه وايضاً قد يبرهن بشيء على شيء وليس احدهما علة للآخر ولا معلول له كقولنا : كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب فان الضحك والكتابة ليس شيء منهما علة للآخر بل هما معلول علة ثالثة .

قلت : البرهان عند الالهيين في اصطلاح منحصر في العلم ، قال الشيخ في الهيئات الشفاء : لا حد له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء . بل انما عليه الدلائل الواضحة انتهى . ومن ثم قالوا : ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها وان أطلق الالهي بها هو منطقي ، البرهان على الانبياء ايضاً ، وقال في النجاة : البرهان المطلق هو برهان الله انتهى ، وفيما هما معلولان علة ثالثة جواب آخر ، وهو ان في الحقيقة يستدل باحد المعلولين على الاخر ، وبها يستدل على المعلول الاخر الذي هو المطلوب ، فكأنه قيل في المثال المذكور الانسان ضاحك وكل ضاحك فونفس ناطقة ، وكل ذي نفس ناطقة من خواصه الكتابة بالقوة فيؤول الى العلم - س د .

(٢) والمراد بالحدود في الحد اجزائه ، وبالحدود في البراهين ، الحدود الوسطى والجمعية باعتبار الموارد - هـ زه .

بل يكون واجباً بنفسه أو لياً بيئناً عند العقل بذاته ، كالقول بأن الشيء شيء (١) وأن الشيء ليس بنقيضه ، وأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع ، فكذلك القول في باب التصور ، فليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور ، بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف ، ولا يتصل بتصور سابق عليه ، كالوجوب والإمكان والوجود ، فإن هذه ونظائرها معان صحيحة من كوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساماً أو لياً فطرياً ، فمتى قصد إظهار هذه المعاني بالكلام ، فيكون ذلك تنبيهاً للذهن ، وإخطاراً بالبال ، وتعييناً لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل لإفادتها بأشياء هي أشهر منها .

وأما إثبات الوجود لموضوع هذا العلم ، أي الموجود بما هو موجود ، فمستغن عنه بل غير صحيح بالحقيقة ، لأن إثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو أريد به حقيقة الإثبات ، وخصوصاً إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت ، فإن الثابت أو الموجود أو غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود ، كما إن المضاف (٢) بالحقيقة هو نفس الإضافة لا غيرها إلا بحسب المجاز ، سواء كان الوجود وجود شيء آخر أو وجود حقيقته وذاته ، وهو بما هو هو أي المطلق لا يأبى شيئاً من القسمين ، وليس يستوجب برهان ولا تبين بضرورة إن الكون في الواقع دائماً هو كون شيء فقط أو كون نفسه البتة ، بل البرهان والحس أوجبا القسمين جميعاً ، الثاني كالوجود الذي لا سبب له ، والأول كالوجود الذي يتعلق بالأجسام ، فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجودية نفسه ، والوجود العارض هو موجودية غيره .

(١) لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري لكن لابد من التغاير الاعتباري كما في الحد والمحدود لئلا يلزم حمل الشيء على نفسه - س د .

(٢) والمضاف حقيقي ، وهو نفس الإضافة ؛ ومشهور ، وهو ما يعرضه الإضافة . وكذا الكلى ، فالوجود الحقيقي هو الوجود ، والمشهور هو الماهية المعروضة - ه ر .

غشاة وهمية وإزاحة عقلية

لما تبين أن الفلسفة الأولى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود و
عن أقسامه الأولية أي التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضياً
أو طبيعياً (١) وبالجملة أمراً متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام سواء كانت
القسمية بها مستوفاة أم لا ، وربما كانت القسمية مستوفاة والأقسام (٢) لا تكون
أولية، فلا يكون البحث عنها من الفن الأعلى بل يكون من العلم الأسفل كقسمة الموجود
إلى الأسود والألأسود بالسلب المطلق، فتأمل في ذلك واقض العجب من قوم اضطرب
كلامهم (٣) في تفسير الامور العامة التي يبحث عنها في إحدى الفلسفتين الالهيتين
بل تحيروا في موضوعات العلوم كما سيظهر لك؛ فإنيهم فُسرُوا الأمور العامة تارة

(١) أي لا يحتاج في عرضه له إلى شيء يزيد على نفسه من حيثية تقييدية
وهذا هو المراد أيضاً بكون الموضوع متخصص الاستعداد لعروض المحمول ، ولازم
ذلك أن لا يتخلل بين الموضوع ومحموله وابطة وأن كان مساوياً للموضوع ، وأن
يكون المحمول مساوياً للموضوع ، إذ لو كان أخص لم يكف في عرضه مجرد وضع
الموضوع حتى يتقيد بشيء يخصه وهو ظاهر ، ولو كان اعم كان القيد المخصص
للموضوع لغواً غير مؤثر في عروض المحمول وهو ظاهر . ومن هنا يظهر أن القسمية
يجب أن تكون مستوفاة ، والا لكان أخص من الموضوع فلا يكون ذاتياً له كما عرفت
ومن هنا يظهر أيضاً جهات الخلل في كلامه - ط

(٢) قد ظهر مما قدمنا أن لازم كون العرض ذاتياً أن تكون القسمية مستوفاة ،
ولا ينعكس الاجتزاء لآء كلما كانت القسمية مستوفاة كان العرض ذاتياً - ط .

(٣) قد ظهر مما قدمناه أن من الواجب أن يفسر الامور العامة بما يساوي الموجود
المطلق ، أما وحده وإمامه ما يقابله في القسمية المستوفاة . والمراد بالمقابلة هو نتيجة
الترديد الذي في التقسيم . وبذلك يظهر اندفاع جميع ما أورده رحمه الله فتبصر - ط

بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض ، فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض ، فإن الجسم التعليمي يعرض المادة ، و السطح يعرض الجسم التعليمي ، ويعرضه الخط ، وكذا الكيف ، لعرضه للجواهر والأعراض ، وتارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها ، فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وأمثالها مما يختص بالواجب ، وتارة بما يشمل الموجودات ، إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل ، بأن يكون هو ما يقابله شاملاً لها ، ولشموله الأحوال المختصة زيد قيد آخر وهو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي .

واعترض عليه بعض أجلة المتأخرين ، بأنه : إن أريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضاييف والسلب والإيجاب والعدم والملكية ، فالإمكان والوجوب ليسا من هذا القبيل ، إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كالألوان والوجوب واللاإمكان أو ضرورة الطرفين ، أو سلب ضرورة الطرفين المتوافق ، لا يتعلق به غرض علمي ، وإن أريد بها مطلق المباينة والمنافاة فالأحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرين تشمل جميع الموجودات ، ويتعلق بجميعها الغرض العلمي ، فإنها من المقاصد العلمية .

ثم ارتكبوا في رفع الإشكال تمحلات شديدة

ومنها إن الأمور العامة هي المشتقات وما في حكمها .

ومنها إن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي ، وتلك الأحوال إما أمور متكررة وإما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي ، كقبول الخرق والالتزام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكية .

ومنها إن المراد بالتقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض ، وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض ، كما بين الوحدة والكثرة ، وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصة إلى غير ذلك من التكلفات والتعسفات الباردة . وأنت أذا تذكرت أن أقسام الحكمة الإلهية ما يبحث فيها عن العوارض

الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أى العوارض التي لا يتوقف عروضا للموجود على أن يصير تعليمياً أو طبيعياً ، لاستغثيت عن هذه التكاليف وأشباهاها ، إذ بملاحظة هذه الحيثية في الأمر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية ليخرج البحث عن الذات - لا بما يختص بقسم من الموجود كما توهم - يندفع عنه النقوض و يتم التعريف سائماً عن الخلل والفساد . ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم .

بيان ذلك : إن موضوع (١) كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أولاً مرساويه ، فأشكل الأمر عليهم ، لما رأوا أنه قد يبحث في العلوم عن الأحوال التي يختص ببعض أنواع الموضوع ، بل ما من علم إلا ويبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوعه ، فاضطربوا تارة إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بأن المراد من العرض

(١) الاختصار في العلوم على البحث عن الأعراض الذاتية لا يتنى على مجرد الاصطلاح والمواضعة بل هو ما يوجب البحث البرهاني في العلوم البرهانية ، على ما بين في كتاب البرهان من المنطق .

توضيحه : أن البرهان لكونه قياساً منتجاً لليقين ، يجب أن يتألف من مقدمات يقينية - واليقين هو العلم بأن كذا كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا - والمقدمة اليقينية يجب أن تكون ضرورية أي في الصدق وأن كانت ممكنة بحسب الجهة ، والا لم يستنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين ، وهذا خلف ، وأن تكون دائمة أي في الصدق بحسب الأزمان والا كذب في بعض الأزمان ، فلم يستنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين ، وهذا خلف . وأن تكون كلية أي في الصدق بحسب الأحوال ، والا كذب في بعضها فلم يستنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين وهذا خلف . وأن تكون ذاتية المحمول للموضوع ، أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عما عدا ، اذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين ، وهذا خلف . وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتي مساوياً لموضوعه ، اذ لو كان أخس كالشئ بالنسبة إلى الإنسان ؛ كان القيمة عروضة مجرد وضع الموضوع ، ولو كان أهم كالشئ بالنسبة إلى الإنسان ؛ كان القيمة في الموضوع كناطقاً فو لا اثر له في العروض ، وحيث كان المحمول الذاتي بما هو محمول موجوداً لموضوعه بالضرورة ، فالوضع من عل وجوده ، فيجب أن يؤخذ في هذه التامات

على ما بين في صناعة البرهان ، فالعرض الذاتي يجب أن يؤخذ موضوعه في حده وهو الضابط في تمييزه ، فإذا فرض للمحمول محمول ، وللمحمول واجب أن يؤخذ الموضوع الاول في حدها حتى ينتهي الى آخر محمول مفروض ، وكان الجميع ذاتيا للموضوع الاول ، كما ان كلا منها ذاتي لموضوع قضيته كالانسان والتمتعج والضاحك وبأدى الانسان مثلا وكذا لو كان للموضوع موضوع ولموضوعه موضوع وجب أن يؤخذ الموضوع الاول في حده الجميع كالسواد وموضوعه الكيف البصر وموضوعه الكيف المحسوس وموضوعه الكيف وموضوعه الباهية وموضوعه الموجود مثلا .

ولو كان بعض المحمولات أخص من موضوعه كان هو وما يقابله في التقسيم محمولا ذاتيا واحداً للموضوع الاعم ، كما ان كلا منها ذاتي لصفة خاصة من الاعم المذكور ، لان المأخوذ في حد كل منهما هو الصفة الخاصة به وفي حد المجموع المردد، الموضوع الاعم بنفسه كتقسيم الموجود الى واجب وممكن ، والمجموع من قضايا يؤخذ في حدود موضوعاتها ومحمولاتها موضوع واحد ، هو الذي نسبه علما ، وينتهي من الجانبين الى قضية موضوعها الموضوع الاول ، وقضية لا يؤخذ في حد محمولها الموضوع الاول كما ان البحث في العلم الالهي ينتهي الى الجسم من جهة انه موجود ، وينتهي في العلم الطبيعي من جهة ان له ماهية الجسم الطبيعي لا من جهة انه موجود وكذلك الكلام في الدائرة من جهة انها موجودة ومن جهة انها شكي هندسي موضوع لاحكام هندسية وقد تبين بما مر امور .

أحدها حد العلم ، وهو مجموع قضايا يبحث فيها عن احوال الموضوع واحد هو المأخوذ في حدود موضوعات مسائله ومحمولاتها ،

وثانيها ان العلم لا بد فيه من موضوع وهو الموضوع في جميع قضاياها .
وثالثها ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية .

ورابعها ان العرض الذاتي ما يعرض العي لذاته فقط ويشير بأخذه في حده كاخذ الانسان في حد المتعجب واخذ الانسان المتعجب في حد الضاحك . لكن يجب ان ينتبه ان القضية ربما انعكست او استعملت منعكسة ولذلك كان اللازم ان يقال : ان المحمول الذاتي ما يؤخذ في حده الموضوع او يؤخذ هو في حده الموضوع ، فالاول كما في قولنا الموجود ينقسم الى واحد وكثير والثاني كما في قولنا : الواجب موجود .

وخامسها ان المحمول الذاتي لا يعرض موضوعه بواسطة اصلا سواء أكانت مساوية أو اعم او اخص والمراد بالواسطة ما يؤخذ في حد المحمول وحده من غير اخذ الموضوع ذي الواسطة كمروض السواد للغراب مثلا بواسطة رياشه .

وسادسها ان المحمول الذاتي يجب ان يكون مساويا لموضوعه لا اعم منه . اذ

الذاتي الموضوع في كلامهم (١) هو أعم من أن يكون عرضاً ذاتياً له أو لنوعه ، أو عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم، أو عرضاً ذاتياً

✽ البأخوذ في حده حيث أنه هو الأهم من الموضوع الأخص ، ولا اخص منه ، إذا ما أخذ في حده حيث أنه حصة من الموضوع لانفسه ؛

وسابعها أن محمول المسألة كما أنه ذاتي لموضوعها ، ذاتي لموضوع انسلم ايضاً . وثالثها أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فهذه جعل احكام المحمولات الذاتية والتأمل الوافي فيها يرشدك الى أن ذلك كله إنما يجري في العلوم البرهانية من حيث جريان البرهان فيها ، واما العلوم الاعتبارية التي موضوعاتها امور اعتبارية غير حقيقية فلا دليل على جريان شيء من هذه الاحكام فيها اصلاً - ط .

(١) أي في قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، والحق في معنى المرض الذاتي أن يقال : هو ما يكون عارضاً للشيء ووصفاً له بالحقيقة بلاشائبة مجاز وكذب ، أي يكون من قبيل ما يقال له عند اهل العربية : الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال متعلق الشيء ، وبعبارة اخرى العرض الذاتي ما لا يكون له واسطة في العروض لكن بعض انعائها التي كحركة السفينة الواسطة لحركة جالسيها لاجتماع انعائها ، فان لها انحاء سندكرها في بحث اصالة الوجود . والسبب في ان احوال الفصل هي احوال الجنس ، ان الجنس اذا اخذ لا بشرط كان متحداً مع الفصل ، فكانت احوال احدهما هي احوال الاخر بالحقيقة ، فعوارض العقول بالحقيقة عوارض الوجود بما هو موجود ، باعتبار اخذه لا بشرط بخلاف عوارض الجسم بما هو واقع في التغيير ، لان مناط الثبوتية لموضوع هذا العلم المادية والحركة ، كما اشرنا اليه سابقاً ، وان كان البحث عن الجسم بما هو موجود وبما هو مركب من الهولاء والصورة ونحو ذلك من الالهى . ولعدم الاطلاع على ما ذكر استصعب الامر على كثير من المتأخرين حتى قال الفاضل الغوناساري ربه : في حاشية الشفاء ان ذكر احوال ما هو اخص من موضوع العلوم فيها لجبرد الاستحسان لكون ذلك الاخص نوعاً منه او صفواً مثلاً .

واعلم انه كان تفسير العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته اولاً امر يساويه من القدماء فيمكن توجيهه بان ليس مرادهم من قولهم لذاته - العلية هو الاقتضاء - حتى يقال : كلما وجد المقتضى فلا بد ان يوجد المقتضى ؛ ويستشكل باحوال الاخص ، بل المراد نفي الواسطة في العروض وان يكون حال نفسه لاحال متعلقه ، فالمراد بالامر المساوي له مفهوم يساويه معه في الحيثية وكانت الإثنينية بمجرد المفهوم كمفهومى الوحدة والوجود ، فاذا عرض عدم القسمة مثلاً للوجود لاجل الوحدة كان عرضاً ذاتياً ؛ وكذا اذا عرض منح الصدق على كثيرين للوجود لاجل الشخص ، حتى ✽

لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع أو عرضاً عاماً له بالشرط المذكور (١). وتارة إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة ، كما فرقوا بين موضوعيهما ، بأن محمول العلم ما يتحل إليه محمولات المسائل على طريق التردد . إلى غير ذلك من الهوسات التي ينبوعها الطبع السليم . رام يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو ، وأخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو ، وذلك كالفصول المتنوعة للأجناس ، فإن الفصل (٢) المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته ، مع أنه أخص منها ، والعوارض الذاتية أو الغريبة للأنواع قد تكون أعراضاً أولية ذاتية للجنس وقد لا تكون كذلك وإن كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولية . فاستيعاب القسمة الأولية قد يكون بغير أعراض أولية وقد يتحقق أعراض أولية ولا تقع بها القسمة المستوعبة ، نعم كل ما يلحق الشيء ، لا ما يخصه وكان ذلك الشيء مفقراً في حقوقه له إلى أن يصير نوعاً متميهاً لقبوله ليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو مخرج به في كتب الشيخ وغيره ، كما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليمياً أو طبيعياً لو كان التساوي بينهما تساوياً بحسب التحقق ، بل بحسب الصدق ، ولكن كان لهما حيثان تقيديتان انضماميتان كان اللاحق لامر مساو لهذا النحوم التساوي ، عرضاً غريباً كاللاحق لامرأخص ، وانما فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول ، الأعم من المحمول بالضميمة لا يخرج مثل الوحدة والشيئية والامكان وغيرها من العوارض العقلية - سره .

(١) فنذكر لك أمثلة الأقسام من العلم الطبيعي : فالعرض الذاتي لأصل موضوعه ككل جسم له شكل طبيعي ، ونوعه ، كالعنصر ينقلب إلى الآخر ، والعرض العام لنوعه ، كالعنصر متحرك ، والعرض الذاتي لنوع من أعراضه الذاتية ، كالاضواء الكوكبية مهيجة للنباتات ، والعرض العام لنوع من العرض الذاتي ، كالاضواء الكوكبية سيما الشمسية مسخنة للعالم المنصري . ومعلوم عدم التجاوز في العموم عن أصل موضوع العلم في الموضوعين - سره .

(٢) القضية المؤلفة من الجنس وفصله موجبة جزئية ، وهي قولنا : بعض الحيوان ناطق ، وهذا نعم الشاهد على أن عروض الفصل هو الحصة من الجنس ، لا الجنس بما هو جنس ، وأما عروض أعراض النوع ذاتية وغريبة للجنس ، فهو ممنوع ، وسند المنع ما قدمناه في معنى العرض الذاتي ط

ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء . وما أظهر لك أن تتفطن بأنَّ لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلاً ليس بعد أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد ، بل التخصص إنما يحصل بها لأقبلها ، فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أعراض أولية له ، ومن غدم التفطن بما ذكرناه استصعب ^(١) عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرحوا بأنَّ اللاحق لشيء لا مرأخص ، إذا كان ذلك الشيء محتاجاً في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً ، ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً . مع أنهم مثّلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل ، بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ، ولست أدري أي تناقض في ذلك ، سوى أنهم لما توهّموا أنَّ الأخص من الشيء لا يكون عرضاً أولياً له حكموا بأنَّ مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون عرضاً أولياً للخط ، بل العرض الأولي له هو المفهوم المردد بينهما .

ومما يجب أن يعلم أن بعض الأمور التي ليست ماهياتها مفترقة في الوجود بين العيني والذهني إلى المادة ، لكنّها ماقاد يعرض لها أن يصير رياضياً كالكم ، أو طبيعياً كالكيف ، قد لا يبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد ، أو يبحث عنها في علم أسفل ، كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات . وذلك بأحد وجهين :

الأول : إنه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه ، ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد ، فإنَّ العدد يعتبر تارة من حيث هو ، وبهذا الاعتبار يكون من جملة الأمور المجردة عن المادة . ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الأمور العامة ،

(١) لا ينبغي على أولى النهي ، أن العرض الذي يعرض لامرأخص فالموضوعات للعلوم

الجزئية بالنظر إلى موضوع الإلهي ، يكون بوجه في بعض الصور عرضاً ذاتياً للاعم ، وبوجه عرضاً غريباً له ، والسرفه ان العام له ذات في مرتبة من الواقع ، وذات في الواقع ، وبين المرتبتين بون بين . والعراض لا مرأخص إذا كان الاعم عين الاخص في الواقع لا في مرتبة من الواقع ، كان عرضاً غريباً بالقياس إلى ذات الاعم في المرتبة دون الواقع وبهذا يتعسم مادة الاشكال . واللاك في العرض الأولي هو نفى الواسطة في العروض ، ولكن في جانب ذات الموضوع قد يلاحظ ذاته في المرتبة وقد يلاحظ ذاته في الواقع ، ويختلف الحكم كل الاختلاف . ومع ذلك لا اختلاف ولا اضطراب عند أولى الابواب من

ويعتبراً أخرى من حيث تعلقه بالمادة لافي الوهم بل في الخارج ، ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم ، فإنهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجدير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد ، وهو في أذهان الناس أوفي موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة .

والثاني : أن يبحث عنها لا مطلقاً بل عن بعض أنواعها التي لا توجد إلا باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها ، فاللائق بالبحث عنه إنما هو العلم الأسفل ، فإن اتفق أن يذكر بعض أحوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لأعلى أن يكون من المسائل هاهنا .

فصل « ٢ »

في أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ماتحته حمل التشكيك لأحمل التواطؤ .

أما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليات ، فإن العقل يجدين موجود وموجود من المناسبة والمثابرة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم ، فإذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباعدة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة ، وليست هذه لأجل كونها متحدة في الإسم ، حتى لو قد رنأ أنه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات إسم واحد ولم يوضع للموجودات إسم واحد أصلاً ، لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الإسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الإسم ، بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل . وهذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب ، وإن لم يكن مقنعة للمجادل . والعجب أن من قال : بعدم اشتراكه فقد قال : باشتراكه من حيث لا يشعر به ، لأن الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هاهنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه ، بل هاهنا مفهومات لانهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ، ليعرف أنه هل هو مشترك

فيه أم لا ، فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أن الوجود مشترك .

وايضاً الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود ، وهي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد . ومن الشواهد أن رجلاً لو ذكر شعراً وجعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود ، لا ضطر كل أحد إلى العلم بأن القافية مكررة ، بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين مثلاً ، فإنه لم يحكم عليه بأنها مكررة فيه ، ولولا أن العلم الضروري حاصل لكل أحد بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل ، لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا في الصورة الأخرى .

وأما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك أعني بالأولية والأولية والأقدمية والأشدية ، فلأن الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيأتي ، دون بعض ، وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض ، وفي بعضها أتم وأقوى ، فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجودية من غيره ، وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع ، وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض . وايضاً فإن الوجود المفارقة أقوى من الوجود المبادي ، وخصوصاً وجود نفس المادة القابلة ، فإنها في غاية الضعف حتى كأنها تشبه العدم ، والمتقدم والمتأخر وكذا الأقوى والأضعف كالمقومين للموجودات ، وإن لم يكن كذلك للماهيات ، فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب ، لا يتصور وقوعه في مرتبة أخرى لاسابقة ولا لاحقة ، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته لاسابق ولا لاحق ، والمشتأون إذا قالوا : إن العقل مثلاً متقدم بالطبع على الهيولي ، وكل من الهيولي والصورة متقدم بالطبع أو بالعلة على الجسم ، فليس مرادهم من هذا أن ماهية شيء من تلك الأمور متقدمة على ماهية الآخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه بتقدم وتأخر ، بل المقصود أن وجود ذلك متقدم على وجود هذا .

وبيان ذلك : أن التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين :

أحدهما : أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون عاقيه التقدم وما به التقدم شيئاً واحداً

كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ، فإن القبلية والبعديّة فيها بنفس هوّياتها المتجددة المتتالية لذاتها ، لا بأمر آخر عارض لها كما ستعلم في مستأنف الكتاب إن شاء الله والآخر : أن لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر ، فيفترق في ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم ، كتقدم الإنسان الذي هو الأَب على الإنسان الذي هو الابن ، لا في معنى الإنسان المقول عليهما بالتساوي ، بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان . فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود أو الزمان ، وما به التقدم والتأخر هو خصوص الأبوّة والبنوة . فكما أن تقدم بعض الأجسام على بعض لا في الجسميّة بل في الوجود ، كذلك إذا قيل : أن العلة متقدمة على المعلول ، فمعناه أن وجودها متقدم على وجوده ، وكذلك تقدم الاثنين على الأربعة وأمثالها ، فإن لم يعتبر وجوده لم يكن تقدم ولا تأخر ، فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والقوّة والضعف في الوجودات بنفس هوّياتها لا بأمر آخر ، وفي الأشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها ، وسيأتي لك زيادة إيضاح في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب ، وقد استوضح هاهنا (١) أن الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقاً .

فصل « ٣ »

في أن الوجود العام البدیهی اعتبار عقلي غير مقوم لأفرادهِ .

بيان ذلك : أن كل ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية ، يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود ، والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان وكل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان وإلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها ، فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان ، فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم ، فهو ليس حقيقة الوجود ، بل وجهاً

(١) البيان السابق إنما ينتج التفاوت بين مصاديق الوجود لا بين الحصص المنصورة

لمفهومه ، فالتشكيك حقيقة في حقيقة الوجود لا في مفهومه إلا بالعرض ، وهو المراد بقوله :

ان الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت - ط .

من وجوهه وحشية من حيثياته وعنواناً من عناوينه ، فليس عدوم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس ، بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني .

وأيضاً لو كانت جنساً لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل ، فيتركب ذاته وإنه محال كما ينبغي .

وأما ما قيل من أن كل ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضي لها ، والوجود قد سبق أنه يحمل على أفراده كذلك فيكون عرضياً لها ، فغير ثام عند جماعة من شيعة الأقدمين كما سينكشف لك إن شاء الله .

فصل « ٤ »

في أن للوجود (١) حقيقة عينية ،

لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له ، فالوجود أولى

(١) اعلم وفقنا الله وإياك أنه لا خلاف بين الشافعين وأهل الإشراق وغيرهم من المحققين ، في وجود الكلى الطبيعي المعبر عنه بالماهية في السنة الحكماء ، وبالعين الثابت في لسان العرفاء وبغير ذلك . لست أعني بالكلى الطبيعي الماهية لا بشرط التي وجودها في النهن وهي اعتبار عقلي ، بل الماهية التي هي القسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة . وهذا أعني القسم أخذاً إبهاماً من المطلقة التي هي من أقسامها . ثم كيف لا تكون موجودة ومن أقسامها المخلوطة ، وهذا القدر من المؤنة يكفي لإثبات هذا المطلب ولا حاجة إلى أخذ حديث الجزئية كما في الدليل الذي ذكره القوم تبعاً للشيخ الرئيس ، لأن الماهية لا بشرط ليست جزء للماهية بشرط شيء ، إنما الجزء هو الماهية بشرط لا ، إلا أن يكون منظور الشيخ من اللا بشرط ما هو المتحقق في ضمن بشرط لا فيصح الجزئية ، ويكون استدلالاً بوجود الماهية بشرط لأعني المادة على وجود الماهية لا بشرط كما أن ما ذكرناه استدلالاً بوجود المخلوطة عليه ولا حاجة إلى ما ذكره المحقق اللاهيجي : من أن المراد الجزء العقلي . وإنما الخلاف في أنها بعد جعل الجاعل موجودة بالإصالة والوجود واسطة في الثبوت أو موجودة بالعرض ، والوجود واسطة في المروض والواسطة في المروض على أنحاء :

أحدها ما هو من قبيل حركة السفينة و جالسها ، حيث أن جالسها غير متصف بالحركة حقيقة .

من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة ، كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض . فالوجود بذاته موجود و سائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها . و بالحقيقة أن الوجود هو الموجود ، كما أن المضاف هو الإضافة ، لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها ، كالأب والمساري والمشابه وغير ذلك . قال بهمنيار في التحصيل : وبالجمله فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته .

بحث ومخلص

وأما ماتمستك به شيخ الإشراق في نفي تحقق الوجود : من أن الوجود

❦ وثانيها ما هو من قبيل أسودية الجسم والسواد ، حيث انهما موجودان اذا اعتبرنا السواد بشرط لا وان كان السواد متحدا معه اذا أخذناه لا بشرط ، وذو الواسطة هنا متصف بذلك الما عرض حقيقة .

وثالثها ما هو من قبيل الجنس والفصل حيث لا تحصل للجنس بدون الفصل أصلا . ومراد القائل بأصالة الوجود بكون الوجود واسطة في العروض ليس من قبيل الاول ، اذ قد عرفت أن الكلي الطبيعي بالمعنى المذكور موجود بلاشائبة مجاز في الاستناد ، نعم لا نبالي باطلاق المجاز على وجه يعرفه الراسخون في العلم . ولا من قبيل الثاني لان الجسم وان كان أسود بالحقيقة ، ومن هذه الجهة يناسب ما نحن فيه الا أن له وجوداً بدون السواد ، وليس للماهية وجود في مرتبة وتقرر بدون عارضها . وانما هو من قبيل الثالث لكن بينه وبين ما نحن فيه فرق ، فان وجود النوع ينسب الى الجنس والى الفصل واليهما معا أعنى النوع ، وما نحن فيه من قبيل الظل وذو الظل . اذ عرفت ذلك فنقول لانزاع بين القائلين بأصالة الوجود وبين القائلين بأصالة الماهية في اعتبار الحيشة التعليلية وكذا التقيدية في حمل الموجود على الماهية ، اذ الماهية بحسب نفسها لا تأتي عن الوجود والعدم ، فاذا كانت الحيشة التقيدية مجرد مفهوم الوجود ، أو الإضافة المتولية الى الجاعل كما يزعمه هؤلاء المحجوبون عن شهوده ، لم يستحق حمل الوجود ، اذ ضم معدوم الى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الوجود ، لان هذا المفهوم يساوي الماهيات في عدم الالباء عن الوجود والعدم ، فانه وجود بالحمل الاولى بل مفهوم واجب الوجود بها هو مفهوم حكمه كذا ، وأما الإضافة الاشرافية فهي عين نور الوجود ، كما أن الابداع الحقيقي لا المصدرى عين الوجود الحقيقي ، وينوره اتحاد عندهما الذي هو روح حروفهما . و بما قررنا ظهر أن توهم المصادرة في كلام المصنف سقيم جداً وجه آخر للسخافة أن مراده قده أن الحقيقة هي الماهية بشرط الوجود ، وما لم يعتبر الوجود معها لم تكن حقيقة ، فكيف لا يكون له حقيقة وهو بصير الماهية حقيقة - س ر ه .

لو كان (١) حاصلًا في الأعيان فهو موجود ، لأنَّ الحصول هو الوجود ، وكل موجود له وجود ، فلو جوده وجود إلى غير النهاية .

فنقائل أن يقول في دفعه: إنَّ الوجود ليس بوجود ، فإنه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في الحرف: إنَّ البياض أبيض ، فغاية الأمر أنَّ الوجود ليس بذى وجود كما أنَّ البياض ليس بذى بياض وكونه معدوماً بهذا المعنى ، لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه ، لأن نقيض الوجود هو العدم واللاوجود ، لا المعدوم واللاموجود .
أقول: الوجود موجود وكونه وجوداً هو بينه كونه موجوداً ، وهو وجودية الشيء في الأعيان، لأنَّ له وجوداً آخر ، بل هو الموجود من حيث هو موجود. والذي يكون لغيره منه وهو أن يوصف بأنه موجود، يكون له في ذاته وهو نفس ذاته، كما أنَّ التقدم والتأخر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمان ، كانا فيما بين أجزاءه بالذات ، من غير افتقار إلى زمان آخر .

فان قيل : فيكون كل وجود واجباً ، إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه .

قلنا معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل ، ومعنى (٢) تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب ، أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به ، بخلاف غير الوجود ، فإنه إنما يتحقق بعد تأخير

(١) يعني : بأن يكون الأعيان ظرفاً لوجود الوجود ، لا بأن يكون الأعيان ظرفاً لنفسه ، لأن هذا الوجه الأخير ليس بحل كلام هاهنا فافهم . ونحن نستدل بكون الأعيان ظرفاً لنفس الوجود على كونه ظرفاً لوجوده ، لأن نفس الوجود إذا كان وجوداً لغير الوجود باعتبار حصوله له ، فمصوله لنفسه أولى وأحق في كونه حصول شيء لشيء لضرورة امتناع انفكاك الشيء عن نفسه - ن ر ه .

(٢) فمعنى الموجود عند البرهان ماثبت له الوجود ، سواء أكان من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي يرجع إلى عدم انفكاكه عن نفسه أو من قبيل ثبوته لغيره . فهذا المعنى للوجود ونظائره من المشتقات حسب مصطلح العقل والبرهان ، المتوقع فيه طلب حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر سواء أكان ما اقتضاه البرهان مطابقاً للغة أم لا ، ولا مشاحة في الاصطلاح فافهم - ن ر ه .

الفاعل بوجوده و إتصافه بالوجود . والحاصل أن الوجود أمر عيني بذاته سواءً صَحَّ إطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة، أم لا ، لكن الحكماء إذا قَالُوا : كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك أن يكون الوجود زائداً عليه ، بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجبي المجرد عن الماهية فكون الموجود ذاماهية . أو غير ذي ماهية إنما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجوداً ، فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين .

وبذلك يندفع ما قيل أيضاً من أنه إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود ، فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد ، إذ مفهومه في الأشياء أنه شيء له الوجود ، وفي نفس الوجود أنه هو الوجود . ونحن لانطلق على الجميع إلا بمعنى واحد ، وإذا كان فلا يدمن أخذ كون الوجود موجوداً كما في سائر الأشياء وهو أنه شيء له الوجود ، ويلزم منه أن يكون للوجود وجود إلى غير النهاية وعاد الكلام جذعاً .
لأننا نقول : هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود

بل المفهوم واحد عندهم في الجميع ، سواءً طابق إطلاقهم عرف اللغويين أم لا . وكون الموجود مشتملاً على أمر غير الوجود أو لم يكن بل يكون محض الوجود ، إنما ينشأ من خصوصيات ماضق عليها لا من نفس مفهوم الوجود . ونظير ذلك ما قاله الشيخ في إلهيات الشفا : « إن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد ، وقد يعقل من ذلك أن ماهيته مثلاً هي إنسان أو جوهر آخر من الجواهر وذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود ، كما إنه يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان وهو واحد » (١) قال : ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد ، أو الموجود ، وبين الواحد و الموجود من حيث هو واحد وموجود . وقال أيضاً في التعليقات : إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود ؟ فالجواب إنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود ، فإن الوجود هو الموجودية . ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفة : وهو أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل ولما اعتبر في المشتق ماضق عليه الشيء انقلب مادة الإمكان الخاص

(١) العبارة المنقولة هنا عن الشفا كما هي فيها بعض التشويش ونحن نقلناها عن المرجع نفسه .

ضرورية^(١) فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري .
فذكر الشيء في تفسير المشتقات^(٢) بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه و كذا
ما ذهب إليه بعض أجلة المتأخرين^(٣) من اتحاد العرض والعرضي^(٤) وإن لم يكن متشبهاً فيه

(١) وايضاً لزم حينئذ دخول النوع في الفصل ، وهذا أسد وأحكم مما جعله السيد
تاليا ، اذ يمكن القدح في كونه من باب ثبوت الشيء لنفسه ، وان كان لا يضر ذلك بدعوى
انقلاب الممكنة الى الضرورية ، لان مادة القضية حينئذ أيضاً هي الضرورة ، وتلخيص
كلامه ان المحمول حينئذ إما ان يكون نفس القيد وهو الانسان والقيد خارج والتقييد
داخل على نحو التقييد ، أي مأخوذاً بما هو معنى حرفي فالملحوظ بالذات هو الانسان
المحمول ، فيكون القضية ضرورية ، واما ان يكون هو الانسان والقيد داخل
فتقول : القيد هنا وان كان ملحوظاً ايضاً الا انه ملحوظ بالعرض ، ومحط حصول
الفائدة هو الانسان فانه المحمول حينئذ كما انك اذا قلت زيد في الدار فكونه في الدار
مقصود بالذات ، واذا قلت زيد قائم في الدار صار قولك في الدار مقصوداً بالعرض
فتأمل .

ونقول ايضاً: ان قولنا الانسان انسان له الضحك . قضيتان ، احدهما الانسان انسان
وهي ضرورية ، والاخرى له الضحك وهي ممكنة . وهذا كما ان عقد الوضع في القضايا
ينحل الى قضية مطلقة عامة عند الشيخ . وممكنة عند القارابي ، وقد تقرر ايضاً ان
الاصاف قبل العلم بها اخبار ، كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف .

دليل آخر على عدم دخول الذات في المشتق هو انا نعم بالبدئية ان ليس في توصيف
الثوب بالابيض تكرار الموصوف اصلاً ، لا بطريق العموم ولا بطريق الخصوص ، والحال
انه لو اعتبر الشيء فيه ليلزم التكرار س . ر .

(٢) يعني ان المشتق من حيث حقيقة مغناه حاوية نعتية بسيطة لا تركيب فيه اصلاً
ولكونه طبيعة نعتية يحتاج الى الرابط وهو الضمير - ن . ر .

(٣) وقد ذكر لتوضيح ما اختاره وجهين :

احدهما انه اذا رأى شيء أبيض فالرئي بالذات هو البياض على ما قالوا ، ونعلم
بالضرورة انا قبل ملاحظة ان البياض عرض والعرض لا يوجد قائماً بنفسه نحكم بانه بياض
وابيض ، ولولا اتحاد بالذات بين البياض والابيض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة ،
ولم يجوز قبل ملاحظة المقدمات كونه ابيض لكن الامر بخلاف ذلك .

وثانيهما ان المعلم الاول و مترجمي كلامه عبروا عن البقولات بالمشتقات ،
ومثلوا لها بها ، فلولا الاتحاد بالذات لم يصح ذلك التعبير والتشيل الا بالتكلف ، بان
يقال: ذكر المشتقات لتضمنها مبادئها س . ر .

وكذا ما أدى إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أن^(١) النفس وما فوقها من المفارقات إنبيات صرفة ووجودات محضة . ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعياً عينياً . وهل هذا إلا تناقض في الكلام .

ثم نقول : لو لم يكن للوجود أفراد حقيقية وراء المحصص ، لما اتصف^(٢) بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب لكنه متصف بها ، فإن الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته ، ووجود الممكن مفترق إليها لذاته ، إذ لا شك أن الحاجة والغنى من لوازم الماهية أو من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كما لا نقصاناً ، وحينئذ لا بد أن يكون في كل من الموجودات أمراً وراء الحصة من مفهوم الوجود ، وإلا^(٣) لما كانت الوجودات متخالفة الماهية كما عليه المشأرون ، أو متخالفة المراتب كما رآه طائفة أخرى ، إذ الكلّي مطلقاً بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت .

وأما قول القائل : لو كانت للوجود أفراد في الماهيات سوى المحصص ، لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعاً على ثبوتها ضرورة أن ثبوت الشيء للآخر فرع على ثبوت ذلك الآخر ، فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها ، فغير مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشأه اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له أفراد عينية أو لم يكن له إلا المحصص .

وتحقيق ذلك : أن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية . والجمهور^(٤) حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تربهم تارة

(١) إنما كانت النفس انية صرفة لكون ما فوقها وغاية استكمالها كذلك ، فتعطن . وإيضاً لأحد توقف عنده . وإيضاً كل مفهوم كالجمهور المجرّد ونحوه هو هو وليس أنا - س - ده .

(٢) المراد بالماهية هنا ما به الشيء هو بقرينة ما بعده ، ففي العبارة وضع المظهر موضع المضمّر - س - ده .

(٣) لا يقال : هذا مصادرة على المطلوب ؛ لانا نقول : هنا مقدمة أخرى مطوية ، وهي أنه فلم يكن اللوازم متخالفة ؛ وهذا هو المحذور - س - ده .

(٤) التخصيص بآراء هذه الهليات البسيطة قول الإمام الرازي ، وتبديل الفرعية بالاستلزام قول المحقق الدواني ، وأنكار الاتصاف والفرد للوجود ولو ذهبنا حتى نقوم

يخصّصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالاستثناء، وتارة ينتقلون عنها إلى الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لأذهناً ولا عيناً بل يقولون: إنّ المعاهية لها اتحاد بمفهوم الوجود، وهو أمر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه بالفارسية «بهست» ومراد فاته وليس له مبدء أصلاً في الذهن ولا في الخارج، إلى غير ذلك من التعسفات.

فصل « ٥ »

في أن تخصّص الوجود بماذا: (١)

وليعلم أن تخصّص كل وجود إما بنفس حقيقته (٢) أو بمرتبة من التقدم

بالمعاهية قول السيد المدقق، وهو نظير قول المتنبي بأنفس مفهوم الإنسان مثلاً مع وجوده الخاص الحقيقي، أذ ليس نفسه ما يحاذيه، فالسيد عكس الأمر، أذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يحاذيه، ومعنى الاتحاد مع المفهوم كون الشيء بذاته بلا حشية تقيدية مطلقاً محكياً عنه ومنترعاً منه لذلك المفهوم - س - د -

(١) إنما عدل عن التشخيص إليه كما عبر في الشواهد الربوبية أيضاً بالامتياز لإشارة لطيفة: هي أن الوجود عنده واحد متطور بالأضوار متشأن بالشؤون ذمراً وبمرايب وتفصيل المقام أن في السلسلة الطولية تشخيص الوجودات بالتقدم والتأخر الدائرين ونحوهما، وحشية التقديم مثلاً مقومة لها لكن لا كتقويم الجزء للكل، وأما مفهوم التقدم فليس مقوماً لأنه من مقولة الإضافة فلا يتقوم به الوجود، نعم هذا المفهوم لازم غير متأخر في الوجود في السلسلة العرضية بالموارض كما قال في الشواهد، أو بموارض مادية أن وقع في المواد. لكن ليعلم أن كون الاعراض مشخصة بأي معنى يصح فنقول: هي إذا أخذت لا بشرط كانت عرضيات محمولات على الموضوعات وكان الموضوع نوعاً، وإذا أخذت بشرط لا كانت اعراضاً غير محمولة وكان الموضوع هو المحل المستثنى، فالفرق بين العرض والعرضى بالاعتبار، فالأسود مثلاً حقيقي ومشهورى فالحقيقي هو السواد وكذا الجسم إذا أخذ لا بشرط، والمشهورى هو الجسم بشرط لا.

إذا عرفت هذا فاعلم أن كونها مشخصة، بالاعتبار الأول أذ حيث تتقدم مع الموضوع في الوجود، وتشخص الشيء نحو وجوده بخلاف الاعتبار الثاني، فإنها حيث غير محمولة فلم تتقدم مع في الوجود بل وجوداتها لموضوعاتها لا وجودات موضوعاتها، فوجودها متأخر عن وجود الموضوع فكيف يكون مشخصه؟ مع أن الشيء مالم يتشخص لم يوجد نعم هي ما به التميز مطلقاً، ولا بأس باطلاق التشخيص بمعنى علامات التشخص عليها، ثم على الاعتبار الأول هي لوازم غير متأخرة في الوجود، وأما على الثاني فكونها لوازم مع مفارقتها عن الموضوع مشكل، فلذا جعلوا كذا ما وكيفاً ما وإيناً ما ونحو ذلك لوازم

والتأخر والشدة والضعف أو بنفس موضوعه^(١). أما تخصص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنى والفقر فإنما هو تخصص له بشؤنه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي^(٢)

فكأنهم يدروا أن البهيم لا وجود له ولا تشخص ، إلا أن يجعلوها مع عرض ما كمرض المزاج الشخصي إمارات التشخص ، ويريدوا بالإبهام السعة الوجودية كصورة ماهي شريكة العلة للهولي . ولا أشكال على رأي من جوز الحركة الجوهرية في كون المعينات لوازم لأن الموضوع أيضاً في التغير حينئذ . ومن هاهنا يتحدس اللبيب لجواز الحركة في الجوهر إذ قد علمت أن الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار وبعض الأعراض عدم القرار معتبر في مفهومها كان يفعل ومتى ، والبعض الآخر في وجودها كالمقولات الأربع ، وتبدل العرضيات عين تبدل المروضات ، لأنها متحدتان في الوجود سرده .

(٢) المراد بنفس الحقيقة هي الحقيقة المأخوذة بشرط لا التي هي أعلى مراتب التشكيك ، فإن الوجود عندهم - مشكك ذو مراتب . ومن المعلوم أن الحقيقة المأخوذة لا بشرط تتجامع جميع المراتب . وتوضح ذلك أن المراتب إذا فرضت متراقية من ضعيفة إلى شديدة ومن شديدة إلى أشد كانت كل مرتبة ساقطة محدودة بالنسبة إلى ماهي أعلى منها لتقدها بعض ما للعالية من الكمال من غير عكس ، فكانت العالية مطلقة بالنسبة إليها مشتملة على جميع مالها من الكمال وكانت الساقطة محدودة بالنسبة إلى العالية وكذا العالية محدودة بالنسبة إلى ماهي أعلى منها ، وهكذا تنتهي من جهة فوق إلى مرتبة مطلقة غير محدودة أصلاً . وإن شئت قلت إنها ليس لها من الحد إلا أنها لا حد لها ، وهي نفس الحقيقة الصرفة غير أنها مأخوذة بشرط لا ، فإنها إحدى المراتب ، ولو كانت مأخوذة لا بشرط حامت سائر المراتب ولم تكن مرتبة مقابلة لسائر المراتب - ط .

(١) الترديد على سبيل منع الخلو كما لا يخفى ، أو بناء على أن العقول لا ماهية لها ، وكذا الترديد الأول ، ولذا جعل القسم ثانياً نسائياً ، فإن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك في المراتب الطولية من الوجود ، فالتخصص فيها تخصص الحقيقة - سرده .

(٢) حاصله أن حقيقة الوجود مع كونه حقيقة واحدة وسنخا فardاً تكون متخالفة المراتب والماهيات من دون أن يكون اختلافها بفصول ذاتية كالختلاف الماهيات الكلية والكميات الطبيعية المختلفة المتخالفة بالفصول الذاتية المنطقية ، فيكون ما به الاختلاف في تلك المراتب والماهيات عين ما به الاتعاد . ومن هنا ينكشف سر ما قال قبله العارفين أمير المؤمنين (ع) « توحيد تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينة صفة لا بينة عزلة » فارتفاع بينة العزلة هو سر كون حقيقة الوجود حقيقة فاردة ، فافهم أن كنت أهلاً لذلك فإن فيه غاية مبتغاك سرده .

لاجنس لها ولا فصل ، وأما تخصّصه^(١) بموضوعه أعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبارشئونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة لذوات وإن كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدتين في العين وهذا أمر غريب سيتضح لك سره فيما بعد .

قال الشيخ في المباحثات : إن الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل إن كان اختلافه فبالأكد والضعف ؛ وإنما يختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع ؛ وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لوجوده . فالتخصّص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته ؛ وأما على الوجه الثاني فباعتبار ماعنه في كل مرتبة من النعوت الكلية . قال في التعليقات : الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقاً بالغير هو مقوم له كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته ، والمقوم للشئ لا يجوز أن يفارقه إذ هو ذاتي له . وقال في موضع آخر منها : الوجود إما أن يكون محتاجاً إلى الغير فيكون حاجته إلى الغير مقومة له ، وإما أن يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوماً له ولا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً إلا أقوم بغيره وبدل حقيقتيهما تنهى . أقول : إن العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن

(١) ان قلت : كيف يكون امتياز الوجودات بالماهيات ولا تقرر للماهيات قبل الوجودات حتى يكون امتيازها منشأ لامتياز الوجودات . بل بعد الوجودات أيضاً لا تقرر لها على ما هو مذهبكم من أصالة الوجود .

قلنا : أولاً لا يشترط في كون الامتياز بالماهيات سبق الماهيات ولا اتصالها بل كفي حصول الماهيات المتكثرة مقارنة لحصول الوجود ، وهذا متحقق ، لكون الباهية متحققة بالعرض بتحقيق الوجود ومجمولة بالعرض بجعل الوجود كما هو مذهبنا ، واعتبر بحصول الاضواء المتلونة بألوان الزجاجات القابلة لضوء النير إذا حدثت الزجاجات مقارنة لحصول الاضواء وثانياً نقول للماهيات سبق بالتجوهر .

وثالثاً نقول : للماهيات أكوأ سابقة ، فيجوز أن يكون امتيازها في نشأة سابقة منشأ لامتياز الوجودات في نشأة لاحقة ، وبالأخرة ينتهي إلى الاعيان الثابتة اللازمة للاسماء والصفات في المرتبة الواحدة ، اللامجمولة تلك الماهيات وامتيازها بلا مجعولية الملزوم فيقطع السؤال عن سبب الامتياز - س د ه .

بصد إقامة البرهان عليه حيث يحين حينه من أن جميع الوجودات الإمكانية والإنيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشئون الوجود الواحي وأشعة وظلال للنور القيومي لاستقلالها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذاتياً منفصلة وإنيات مستقلة، لأن التابعة والتعلق بالغير، والفقر والحاجة عين حقائقها، لأن لها حقائق على حبالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة إليه، بل هي في ذاتها محض الفاقة والتعلق، فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة، فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلا شئونها وفنونها وحشيتها وأطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها،

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال

وأقمنا نحن بفضل الله وتأييده برهاناً نيراً عرشياً على هذا المطلب العالي الشريف. والمحبوب العالي اللطيف، وسنورده في موضعه كما وعدناه إنشاء الله العزيز، وعملنا فيه رسالة على حدة سميناها بطرح الكونين هذا.

وقيل : تخصص الوجود في الممكنات إنما كان بإضافته إلى موضوعه، لأن الإضافة لحقته من خارج، فإن الوجود ذا الموضوع عرض، وكل عرض فإنه متقوم بوجوده في موضوعه، فوجود كل ماهية متقوم بإضافته إلى تلك الماهية، لا كما يكون الشيء في المكان، فإن كونه في نفسه غير كونه في المكان، وهو ليس بسديد. فإن كون العبرض في نفسه وإن كان نفس كونه في موضوعه، بناءً أعلى ما تقرر من أن وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها لموضوعاتها، لكن الوجود ليس بالقياس إلى موضوعه كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها، فإنه ليس هو كون شيء غير الموضوع، يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء آخر له. كما إن النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء للجسم. ففرق إذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع، وهو المفهوم من كلام القائل المذكور.

ثم فرق آخر أيضاً بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع، نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال : وجود الأعراض في أنفسها هو

وجودها في موضوعاتها ، سوى أن العرض الذي هو الوجود لمتما كان مخالفاً لها بالحاجتها إلى الوجود حتى تكون موجودة ، واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح أن يقال أن وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه ، بمعنى أن للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى أن وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه ، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير ، وعلى هذا يجب أن يحمل أيضاً على ما فهمه قوم من الحمل على اعتبارية الوجود ، وكونه أمراً انتزاعياً مصدرياً ما ذكره في موضع آخر من التعليقات وهو قوله : فالوجود الذي للجسم هو وجودية الجسم ، لا كمال البياض والجسم في كونه أبيض ، لأن الأبيض لا يكفي فيه البياض والجسم .

وقال تلميذه في كتاب التحصيل : نحن إذا قلنا كذا موجود ، فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب أن يتخصص كل موجود بوجود خاص ، والوجود إما أن يتخصص بفصول ، فيكون الوجود أي المطلق على هذا الوجه جنساً أديكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجوداً .

وقال فيه أيضاً : كل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها أنها وجبت .

أقول : ولا يفرئك قوله فيما بعد : إذا قلنا وجود كذا فإنما نعني به موجوديته ولو كان الوجود ماهية يصير الشيء في الأعيان لكان يحتاج إلى وجود آخر فيتسلسل فإن الوجود نفس صيرورة الشيء في الأعيان انتهى . فإن مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذي موجوديته بنفسه ، وموجودية الماهية به ، لا بأمر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة ، فعبّر عنه بنفس صيرورة الشيء في الأعيان ، وعن ذلك الأمر الآخر المفروض بما به يصير الشيء في الأعيان ، ليتلأم أجزاء كلامه سابقاً ولا حقاً . وما أكثر ما زلت أقدم المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها المصدرة من الشيخ الرئيس واتباعه على اعتبارية الوجود ، وأن لا فرد له في الماهيات سوى

الحصص ، فقد حرّقوا الكلم عن مواضعها ، وإنني قد كنت شديد الذنب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات ، حتى إن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً يتنا أن الأمر بعكس ذلك ، وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين ، وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شئت راحة الوجود أبداً كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إنشاء الله وستعلم أيضاً أن مراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات ، ليست إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده ، وليست هي أمور مستقلة بحيا لها وهويات متراصة بذواتها بل إنما هي شتونات لذات واحدة ، وتطورات لحقيقة فاردة ، كل ذلك بالبرهان القطعي ، وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه إنشاء الله تعالى .

وبالجملة : فقد تبين لك الآن أن مفهوم الوجود العام وإن كان أمراً ذهنياً مصدريةً انتزاعياً ، لكن أفراده وملزوماته أمور عينية . كما أن الشيء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصة ، فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده ، لكن الوجودات معان مجهولة الأسماء سواء اختلفت بالذات أو بالمراتب الكمالية والتقصية ، شرح أسمائها أنها وجود كذا وو جود كذا والوجود الذي لا سبب له . ثم يلزم ^(١) الجميع في الذهن الوجود العام البدهي ، والماهيات معان معلومة الأسماء والخواص .

(١) مفهوم الوجود العام البدهي من الاعتبارات الذهنية التي لا تحقق لها في خارجها ، لا كالإنسان الموجود في الخارج بوجود خارجي ، وفي الذهن بوجود ذهني مثلاً ، إذ لو كان مفهوم الوجود من هذا القبيل كان ماهية دائمة بين الوجودين ، وكانت حقيقة الوجود جائز الضول في الذهن ، وقد تقدم امتناعه . وأما أن هذا المفهوم كيف انتزع من حقيقة الوجود ، وهي لا تحل الذهن والذهن لا يستقل إلى الخارج ، فنوضحه إنشاء الله في بعض البحوث الآتية . وهذا الذي ذكرناه هو معنى قوله رد : ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البدهي فالذهن ظرف للآزم لا للمجموع الملزوم والآزم ط .

فصل « ٦ »

في أن الوجودات هويات بسيطة ، وأن حقيقة الوجود ليست هي جنس ولا نوعاً ولا كلياً مطلقاً .

اعلم أن الحقائق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل .

وبيان : ذلك بعد ما تقرر في علم الميزان : أن افتقار الجنس إلى الفصل ليس في تقومه من حيث هو بل في أن يوجد ويحصل بالفعل ، فإن الفصل كالعلة المفيدة الجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية ، هو أنه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه إما حقيقة الوجود أو ماهية أخرى معروضة للوجود ^(١) فعلى الأول يلزم أن يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوماً هذا خلفه . وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود إما الفصل أو شيئاً آخر ، وعلى كلا التقديرين يلزم

(١) أو حقيقة الوجود المركبة من الجنس والفصل ، إذا افترض له أن حقيقة الوجود ماهو مركب من الجنس والفصل ، وإنما لم يتعرض له لوضوح بطلانه لاستلزامه التسلسل ، ولا يجوز جعل حقيقة الوجود اعم من الأول والثالث ، إذ لا يلزم انقلاب المقسم إلى المقوم على الثالث كما لا يخفى . والمراد بقوله شيئاً آخر هو النوع . والحاصل أنه على الأول لما تقرر أن الفعل باعتبار ملاحظته بشرط لا علة لتحصل الجنس إذا أخذ بشرط لا ، وهما حينئذ مادة وصورة ، والصورة شريكة العلة للمادة ، لا كما قال السيد الشريف : من أن الفصل علة لبعض صفات الجنس كالانطباق على ماهية وصفة التعيين ، لأن الجنس أيضاً علة لبعض صفات الفصل كصفة التقويم ، لزم كون الفصل علة لذات الجنس ، إذ المفروض أن حقيقة الوجود والتحمل عين ذات الجنس ، والفعل أيضاً مفيد التحصل . وعلى الثاني يلزم أن يكون ما فيه الاتحاد وما فيه الاختلاف واحداً ، فإن انطباق المعمول كالجنس والفصل والنوع مختلفة بحسب شيئية المفهوم ، ومتحدة بحسب الوجود كما هو مقتضى الحمل . وههنا شيئية الفصل والنوع بحسب المفهوم عين حقيقة الوجود ، فلم يكن الفصل فصلاً ، والنوع نوعاً ، ولا الجنس جنساً ، ولم يكن الوجود مركباً منهما ، هذا خلف . فكما ظهر من هذا الدليل المطلب الأول من المطلبين المذكورين في العنوان : من أن الوجودات هويات بسيطة ، كذلك ظهر المطلب الثاني من أن حقيقة الوجود ليست معنى جنسياً من الشق الأول ، وهو أن يكون جنسه حقيقة الوجود . وكذا قوله قدس : وايضاً يلزم الخ . ثبت . كلا المطلبين - س ر ه .

خرق ^(١) الفرض كما لا يخفى ، لأن الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم ، وهاهنا ليس الأمر كذلك .

وأما يلزم تركيب الوجود الذي لا سبب له أصلاً وهو محال .

وأما ما قيل في نفي كون الوجود جنساً : من أنه لو كان جنساً لكان فصله إما وجوداً وإما غير وجود فإن كان وجوداً يلزم أن يكون الفصل مكان النوع ، إذ يحمل عليه ^(٢) الجنس وإن كان غير وجود لزم كون ^(٣) الوجود غير وجود فهو سخيّف ، فإن فصول الجواهر البسيطة مثلاً جواهر ، وهي مع ذلك ليست بأنواع مندرجة تحت الجواهر بالذات ^(٤) بل إنما هي فصول فقط . وكذا فصل الحيوان مثلاً يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك أن يكون فصل الحيوان نوعاً له ^(٥) وسيجيء كيفية ذلك من ذي قبل إنشاء الله تعالى .

وإذا : تقرر نفي كون الوجود جنساً من نفي المخصصات الفصلية عنه ، فبمثل

(١) وهو لزوم كون ما به الاتحاد عين ما به الاختلاف - ن ر ه .

(٢) هذا تطويل للسافة ، ولا حاجة إليه ، فانه إذا فرض الوجود جنساً فالنوع أيضاً إما أن يكون وجوداً بأن يكون الوجود جنساً لانحاء الوجودات ، فمعلوم أن الكل حينئذ وجود فلا حاجة إلى اثبات كون الفصل أو النوع وجوداً بسبب حمل الجنس وأما أن يكون ماهية من الماهيات فالمحتاج إلى اثبات كونه وجوداً هو النوع حتى يكون الفصل نوعاً ، وحينئذ فليثبت حمل الجنس الذي هو الوجود . ولكن كلام المصنف يتبادى بأن مراد القائل حمل الجنس على الفصل ، ولعل مراد القائل ما ذكرناه . بارجاع الضمير المجرور إلى النوع ، ولو قال لكان الجنس مكان الفصل لكان أقوم والمحدور أشد إذ الجنس حيثية ذاته الابهام ، بخلاف الفصل والنوع لأن حيثية ذاتهما التميز ، بل شيئية الشيء بالصورة والنوع بالفصل ، لكن هذا مرجعه إلى الوجه الأول الذي ذكره المصنف والشيخ في الهيئات الشفا كما لا يخفى - س ر ه .

(٣) إذ الفصل يحمل على الجنس كما يقال بعض الحيوان ناطق ، فليصدق بعض الوجود غير وجود ، وحاصل كلامه في وجه السخافة النقض ، وأما الحمل فهو أن الجنس بالقياس إلى الفصل عرض عام كما أن الفصل بالقياس إلى الجنس عرض خاص ، فنختار أن فصل الوجود يصدق عليه أنه وجود ، ولا يلزم أن يكون فصله نوعاً له لأن الصدق عرضي له - س ر ه .

(٤) بل بالعرض كاندراج الملزومات تحت لوازمها التي لا يدخل في ماهيتها - ه ر ه .

(٥) في المرحلة الرابعة في فصل كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة - ه ر ه .

البيان ^(١) المذكور يتبين انتفاء نوعيته .

وبالجملة : عمومه وكليته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصلي عنه كالمخصصات الخارجية من المصنفات وغيرها ، فإن تلك الأمور إنما هي أسباب في كون الشيء موجوداً بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرير ماهيتها ، وكما أن النوع لا يحتاج إلى الفصل في كونه متصفاً بالمعنى الجنسي ^(٢) بل في كونه محصلاً بالفعل ، فكذلك الشخص لا يحتاج إلى الشخص في كونه متصفاً بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج إليه في كونه موجوداً . وهذا إنما يتصور في غير حقيقة الوجود ، فلو كان ما حقيقته الوجود يتشخص بما يزيد على ذاته لكان الشخص داخلاً في ماهية النوع . فثبت أن ما هو حقيقته الوجود ليس معنى جنسياً ولا نوعياً ولا كلياً من الكلّيات وكل كلي ^(٣) وإن كان

(١) اذ النسبة بين الشخص والطبيعة النوعية كنسبة الفصل إلى الجنس - هـ د .

(٢) أي النوع بما هو جنس ، وإنما لم يعتبر بالجنس من أول الأمر إشارة إلى أن المحتاج إلى الفصل إنما هو حصّة من الجنس ، فإن نسبة الكلّي الطبيعي إلى الخصوصيات نسبة الآباء إلى الأولاد لأن نسبة أب واحد إليهم - س د .

(٣) لعلك تتوهم أنه قدّم أن كان نظره إلى أن كل كلي بالنسبة إلى حيثيات بازاء نفسه في الأفراد مقول على الكثرة المتفقة الحقيقة ينبغي أن يقال : فهو راجع إلى النوع فقط ، وإن كان نظره إلى ما هو المشهور من أن العرض العام راجع إلى الجنس والخاصة إلى الفصل فينبغي أن يضيف الفصل أيضاً . قلت : يمكن أن يكون نظره إلى الثاني ، وعدم إضافة الفصل لكونه بعض الماهية ، والماهية التامة هي النوع ، ففي ذكره غنية ، والجنس أيضاً وإن كان بعض الماهية ناقصاً لكن عمومته يناسب ذكره لادراج العرض العام . والاولى أن يقال أنه كان نظره إلى الأول فجعل الثلاثة الباقية المذكورة في الفرد الخفي كلها راجعة إلى النوع لتحصيلها وتماهيها ، والفصل وإن كان بعض الماهية إلا أن نوعية النوع به ، وشيئية الشيء ، بالصورة التي هي مأخذه ، كما قال الشيخ : صورة الشيء حقيقته التي هو بها هو الثلاثة بالنسبة إلى حيثيات أفرادها مقولة على الكثرة المتفقة الحقيقة ، وأما الجنس فلكونه أبها ماصرفاً وبعضاً من الماهية ناقصاً محضاً فلا حيثيات بازائمه ، وأما متفقة الحقيقة فإنه في الواقع الأمر المردد بين الخصوصيات الفصلية ، والبيهم الدائرين التيمات النوعية ، فهيئية ذاته عين الاختلاف ، وتعينه نفس الإبهام ، وما يشار إليه في العقل بنحو التامة والتعين إنما هو المادة العقلية المأخوذة بشرط لا ، لا الجنس ، فلا أفراد متفقة له ولا سببا الإجناس العالية ، ولا سببا عوالي الإجناس للأعراض التي هي بساطة خارجية فلهذه الدقيقة لم يرجعه المصنف إلى النوع - س د .

من الثلاثة الباقية فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لا يخفى . فظهر أن الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها ، من غير أن توصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية . بمعنى كونها مندرجة تحت نوع أو جنس أو بمعنى كونها متشخصة بأمر زايد على ذاتها بل إنما هي متميزة بذاتها لأبامرفصلي أو عرضي ، وإذ لا جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها ؛ وإذ لا حد لها فلا برهان عليها التشاركهما في الحدود كما مرّت الإشارة إليه ، فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة .

فصل «٧»

في أن : حقيقة الوجود لاسبب لها بوجه من الوجوه
 إني لا ظنك . من يتفطن مما تلونا عليك بأن الوجود لا يمكن تأليف حقيقته من حيث هي من كثرة عينية خارجية أو ذهنية ، فعلية أو عقلية تحليلية ، ألست إذا نظرت إلى ما يتألف جوهر الذات منه ومن غيره ، وجدت الذات في نسخها وجوهرها مفتاقة إليهما ، وإن لم يكن على أنها الأثر الصادر منهما بل على أن حقيقتها في أنها هي متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين ، سواء كان بحسب خصوص الخارج أو الذهن أو الواقع مطلقاً . فإذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي مباد جوهرية قد ائتلف منها جوهر ذاته ، فكل واحد من تلك المقومات أو بعضها إما أن يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدء قبل نفسه . وإما أن يكون أو واحد منها أمراً غير الوجود ، فهل المفروض حقيقة الوجود إلا الذي هو ما وراء ذلك الأمر الذي هو غير الوجود ، فالذي فرض مجموع تلك الأمور عاد إلى أنه بعضها أو خارج عنها .
 وأيضاً يلزم أن يكون غير الوجود متقدماً على الوجود بالوجود ، وهو فطري الاستحالة قطعي الفساد .

وأيضاً كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات أيضاً أقدم من حصولها لما يقوم بها أي الوجود ، فيلزم حصول الشيء قبل نفسه ، فدار الوجود على نفسه وهو ممتنع .

فإن حقيقة الوجود يستحيل أن يجتمع ذاته من أجزاء متباينة في الوجود ، كالمادة والصورة أو ينحل ^(١) إلى أشياء متحدة الحقيقة والوجود .

و بالجملة يمتنع أن يتصور تحليل حقيقته إلى شيء وشيء بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها أصلاً ، لا عيناً ولا ذهناً ولا مطلقاً . وإذا قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود ، لاح لك أن الوجود من حيث هو متقرر بنفسه ، موجود بذاته ، فهو تقرر نفسه و وجود ذاته ، فلا يتعلق بشيء ، أصلاً بحسب ذاته بل بحسب تعييناته العارضة وتطوراته اللاحقة له . ^(٢) فالوجود من حيث هو وجود لأفعال له ينشأ منه ، ولا مادة يستحيل هي إليه ، ولا موضوع يوجد هو فيه ، ولا صورة يتلبس هو بها ، ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل ، وصورة الصور ، وغاية الغايات ، إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض الذي ينتهي إليه جملة الحقائق وكافة الماهيات ، فيتعاظم الوجود عن أن يتعلق بسبب أصلاً ، إذ قد انكشف أنه لا سبب له أصلاً لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له ، ويستطلع على تفاصيل هذه المعاني إنشاء الله تعالى .

اشكالات وتفصيلات

إنه قد بقي بعد عدة شبهات في كون الوجود ذا حقائق عينية منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله: إن كان الوجود في الأعيان صفة للماهية، فهي قابلة إما أن تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلاً دونها فلا

(١) كالجنس والفصل المختلفين باعتبار الإبهام والتحصيل أو كالمعدم والوجود كما في القول النامة الكلية . وانحلال شيء إلى شيء وشيء من باب ما ذكر بوجب الاحتياج فتدبر - ن ر ه .

(٢) لعوق شيء غير مستقل كلعوق الظل بنسب الظل والعكس بالعكس ، لا كلعوق شيء لشيء حتى يتحصل ويتصور ثان للوجود بما هو وجود ، فإن الوجود ليس بواحد بالعدد حتى يتصور له ثان . وصرف الوجود كلياً يتصور ثانياً له ويفرض فهو عينه ونفسه فهو نور والأشياء أضواءه وهو أصل وما سواه فروعه - ن ر ه .

قابلية ولا صفية ، أوقبله فهي قبل الوجود موجودة أو معه فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر وأقسام التالي باطلة كلها فالعقد كذلك .

والجواب عنه باختصار أن الماهية مع الوجود في الأعيان، وما به المعية نفس الوجود الذي هي به موجودة بدون الاحتياج إلى وجود آخر ، كما أن المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى غير النهاية .

ثم : إن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد ولوجودها وجود ، ثم يتصف أحدهما بالآخر ؛ بل هما في الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما ولا تأخر ولا معية أيضاً بالمعنى المذكور ؛ واتصافها به في العقل .

وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحافين حول عرش التحقيق : من أنه إذا صدر عن المبدء وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للأول ، ^(١) ومفهوم كونه صادراً عنه غير مفهوم كونه ذا هوية ، فإذا هنا أمران معقولان : أحدهما : الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود .

والثاني : ^(٢) هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية ، فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لأن المبدء الأول لو لم يفعل شيئاً لم يكن

(١) أنا عبر بهذا دون أن يقول ومفهوم الوجود غير مفهوم تلك الهوية مع أنه الظاهر لدقيقة هي أن الوجود عين الصدور والربط ، وإن كونه متعلقاً بالغير مقوم له كما مر وسير مراد إنشاء الله - س ر ه .

(٢) واللازم مجمول بعين مجمولية المازوم لا يجعل مستأنف ، وهكذا في اللامجمولية فهذا الكلام المنقول من هذا المحقق صريح في أصالة الوجود جملاً وتحققاً . وقد جرى الحق على لسان بعض المتصلين في أصالة الماهية وهو المحقق اللاهيجي في السئلة السابعة والعشرين من الشواذق ، حيث قال : المراد بكون المجمول هو الماهية ، نفى توهم أن يكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود ثم يصدر من الجاعل الوجود أو الاتصاف فإذا ارتفع هذا التوهم ، فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن يتقن أن لاهية قبل الجعل - س ر ه .

ماهية أصلاً ، لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها انتهى .

فقد علم مما ذكره ومما ذكرناه أن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتحاد ، والعقل إذا حثلهما إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود ، لأنه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ ، والماهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق ، ويتقدم الآخر بحسب الذهن وهي الماهية ، لأنها الأصل في الأحكام الذهنية وهذا التقدم إما بالوجود كما ستعلمه أوليس بالوجود بل بالماهية ، وسيجيء أن هاهنا تقدماً غير الخمسة المشهورة ، وهو التقدم باعتبار نفس التجوهر والحقيقة ، كتقدم (١) ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود .

وبالجملة مغايرة الماهية للوجود واتصافها به أمر عقلي إنما يكون في الذهن لا في الخارج ، وإن كانت في الذهن أيضاً غير منفكة عن الوجود ، إذ الكون في العقل أيضاً وجود عقلي ، كما أن الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وجدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجيين والذهني معها ويصفها به .

فان قلت : هذه الملاحظة أيضاً نحو من أنواع وجود الماهية ، فالماهية كيف تتصف بهذا النحو من الوجود أو بالمطلق الشامل له مع مراعات القاعدة الفرعية في الاتصاف !

قلنا : هذه الملاحظة لها اعتباران . (٢)

(١) حتى لو كان ثبوت الماهيات منفكة عن الوجودات كافة جائزاً لتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع تقدماً بالتجوهر وبالماهية - س ر .

(٢) حاصلة أن اعتبار الماهية معرأة عن كافة الوجودات ومجردة عن جميع الموارد حتى من هذا الاعتبار ، ليس بحسب المفهوم ثبوتاً لصفة الوجود بل سلباً لكل وجود ولكل صفة عنها فلا يستدعي هذا التجريد بها هو تبريد عن الوجودات وسائر الموارد ثبوتاً للماهية أصلاً ، إلا بعد ملاحظة أن هذا التجريد نحو خلط وهذه ملاحظة أخرى ، فبعد تلك الملاحظة وأنها نحو من الوجود وإن لزم الاستدعاء لثبوت الماهية ، لكن لم يلزم .

أحدهما : اعتبار كونها تخلية الماهية في ذاتها عن جميع أنحاء الوجود .
 وثانيهما : اعتبار كونها نحواً من أنحاء الوجود ، فالماهية بأحد الاعتبارين
 موصوفة بالوجود ، وبالأخر مخلوطة غير موصوفة به . على أن لنا مندوحة عن هذا
 التجشم ، حيث قررنا أن الوجود نفس ثبوت الماهية ^(١) لا ثبوت شيء ، للماهية فلا

يهم من ذلك محذور ولا تسلسل ، لانه ينقطع بانقطاع ملاحظة العقل بل نقول نفس هذا
 التجرد خلط بالتجرد لا بالتلبس ، حتى يحتاج الى تجريد آخر ، ونفس هذا السلب فرد
 ثبوت السلب لا ثبوت امر آخر حتى يحوج الى تقدم ثبوت آخر للموضوع ، وهذا كما
 يقال ان الهيولى الاولى قوة وجود الصورة وسائر الاشياء للجسم ، فيغير فعلية الصورة
 وغيرها فيتركب الجسم من القوة والفعل ، أعني الهيولى والصورة ، فاذا قيل أن تلك القوة
 أيضاً أمر ثابت لها بالفعل فلزم تركيب الهيولى أيضاً من قوة وفعل وهكذا يجري الكلام
 في قوة القوة وفعليتها الى غير النهاية ، يجاب بأن فعلية القوة لا يحتاج الى قوة اخرى ، لان فعلية
 القوة عين القوة لا أمر زايد عليها كتقدم اجزاء الزمان وتأخرها حيث لا يحتاج الى زمان آخر
 ونظائرها . فالحاصل ان التخلية بالحصل الاولى تخلية لا تخطيط الا بالحصل الشايع ،
 فبالاعتبار الاول لا تصاف أصلاً حتى يقول السائل : الماهية كيف تتصف الخ فقول قد :
 فالماهية بأحد الاعتبارين موصوفة من باب إرخاء العنان ، ومقصوده من هذا أن الاتصاف
 لما استدعى أن يكون الموصوف مرتبة من التفرّد خلوا عن الصفة ، كان بالاعتبار الاول
 هكذا . ولما استدعى وجود الموصوف تأتي بالاعتبار الثاني - س ر ه .

(١) فما يقال من أن كل قضية لا بد لها من امور ثلاثة ، ذات الموضوع ومفهوم
 المحصول وثبوته للموضوع . فذلك بحسب تفصيل أج - زاء القضية واعتبارات
 الاطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم و مصداق القضية فانه اذا
 قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضية ذوات ثلاثة ، لكن ليس كلامنا فيه انما الكلام
 فيما يدخل في مصداق هذا الكلام وبحسبه لا تحقق الالذات الموضوع ، ومن هذا القليل
 زيد موجود ، وله قدم مندوحة من وجه آخر حكم في بعض رسائله بانه أتقن وأحكم ، وهو
 انه لما كان الوجود موجوداً بذاته والماهية موجودة به فقولنا الانسان موجود ، معناه
 أن الوجود مصداق لمفهوم الانسانية في الخارج ومطابق لصدقه ، فبالحقيقة مفهوم الانسان
 ثابت لهذا الوجود ، وثبوته له متفرع عليه بوجه ، لان الوجود هو الاصل في الخارج
 والماهية تابعة له اتباع الظل للشخص ، هذا اذا كان المنظور اليه هو حقيقة نحو من الوجود
 الخاص ، وأما اذا كان المنظور اليه هو مفهوم الوجود العام ، فهو كسائر العوارض
 الذهنية التي ثبوتها للمروضات متفرع على وجودها وتعيينها عند العقل ، لكن ليس ما يوجد
 به الماهية ويطرد عدم عنها هو هذا المفهوم العام الذي كسائر المفاهيم الذهنية خارجة
 عن حقيقة كل شيء - س ر ه .

مجال للفرعية هاهنا ، وكان إطلاق^(١) لفظ الانصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية والوجود من باب التوسع أو الاشتراك ، فإنه ليس كإطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الأعراض والأحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل انصاف البسائط بالذاتيات لاتحادها به .

ومنها أن الوجود لو كان في الأعيان لكان قائماً بالماهية فقيامه إما بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين أو بالماهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين .

واجيب عنه بأنه إن أريد بالوجود والمعدومة ما يكون بحسب نفس الأمر فنختار أن الوجود قائم بالماهية الموجودة ، ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه ، كما أن البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره ، وإن أريد بهما ما يكون مأخوذاً في مرتبة الماهية من حيث هي هي على أن يكون شيء منهما معتبراً في حدّ نفسها بكونه نفسها أوجزها فنختار أنه قائم بالماهية من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حدّ نفسها ، وهذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع ، لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة فلا يخلو الماهية في الواقع عن أحدهما ، كما أن البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللا بياض في حدّ ذاته ووجوده ، وهو في الواقع لا يخلو عن أحدهما . والفرق بين الموضوعين بأن الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابل له ، فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف الماهية بالقياس إلى الوجود ، فإنها في الخارج عين الوجود ، فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه إذ اتصافها به في ظرف ما يقتضي لا أقل المقابلة بينهما ، وإن لم يقتض الفرعية . وكذا في العقل للخلط بينهما فيه كما في الخارج ، إلا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على مراعاة جانبي الخلط والتعريف فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره ، وقد علمت إننا في متسع عن هذا الكلام فإنه لا يلزم من كون الوجود في الأعيان

(١) أي كاذب أن يكون هكذا للبون البعيد الذي منه وبين المراتب الأخرى ، وألا

فالالفاظ موضوعة بازاء المعاني العامة اللابشرعية وإن كان بين المراتب المندرجة فيها غاية الخلاف سيده .

قيامه بالماهية أو عروضه لها إذ هما شيء واحد في نفس الأمر بلا امتياز بينهما، فإنّ الماهية متحد مع الوجود الخارجي في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن. لكن العقل حيث يعقل الماهية مع عدم الالتفات إلى شيء من أنحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل، بمعنى أنّ^(١) المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلاً ووجوداً.

وقريب مما ذكرناه ببعض الوجوه فإذهب إليه بعض أهل التدقيق؛ من أنه لا يجوز عروض الوجود المصدري^(٢) أو مفهوم الموجود للماهية في نفس الأمر لأنّ عروض شيء آخر وثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها.

وأيضاً مفهوم الموجود متحد مع الماهيات، والمتحد ان يمتنع عروض أحدهما للآخر حيث اتحدا، ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني أيضاً لأنّ العقل وإن وجد الماهية خالية عنه إذا أخذها بذاتها بلا ضمنية لكنّه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لأنّه يجدها حينئذ موجودة، ولا يلزم من ذلك قيام

(١) بعبارة أخرى بعد التعلل الشديد في تخلية الماهية عن مطلق الوجود ليست الماهية بالحمل الأولى الذاتي وجوداً، وإن كانت بالشايح الصناعي وجوداً - هـ ر هـ .
(٢) وفي بعض النسخ أو مفهوم الوجود والمآل واحد، ومراده بالوجود بالمعنى المصدري، الوجود بشرط لا، وبالوجود، بمعنى الوجود الذي يأتي بعيد ذلك بأسطر الوجود لا بشرط، فالفرق بينهما كالفرق بين العرض والعرضي، فالأول غير معمول كالبياض بشرط لا، بخلاف الثاني، حيث لا فرق بينه وبين الموجود إلا في الاشتقاق وعدمه، كما لا فرق بين البياض لا بشرط والإبيضّ في الحمل فتأمل.

ثم ان كلا من الثلاثة إما أن يكون عارضاً في نفس الأمر، أو بحسب الاعتبار الذهني والتعلل والتحليل أو ما شئت فسمه؛ لا جائز أن يكون الوجود بشرط لا عارضاً في نفس الأمر وهو ظاهر، ولا بحسب الاعتبار الذهني، لأنه وإن ليس في مرتبة الماهية من حيث هي إلا أنها ليست بعد هذه المرتبة متصفة بالوجود بالمعنى المصدري؛ لكونه مأخوذاً بشرط لا بل بالموجود أو بالوجود بعناه، وليس السيد السند ر هـ قائلاً بقيام المبدء في صدق المشتق حتى يكون العروض من هذه الجهة، وأما الآخر ان فيجوز عروضهما بحسب الاعتبار الذهني لا بحسب نفس الأمر - س ر هـ .

الوجود بها فإن محقق المشتق لا يلزم قيام عبده الاشتقاق ، وأما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الماهية إذا أخذت بذاتها بلا ضمنية ، عارية عنه ، ويجد في المرتبة الثانية عارضاً لها ، ولهذا يحكم بأنه عرض لها ، ولا يجوز عروضة لها في نفس الأمر لأنهما في نفس الأمر واحد لا تغاير بينهما فيه أصلاً ، ضرورة أن السواد والوجود في نفس الأمر واحد ذاتاً ووجوداً ، فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره ، وأما في الاعتبار الذهني فهما شيان لأن العقل قد يفصل هذا الشيء الواحد إلى ماهية متقدمة ووجود متأخر ، فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره . ولا يخفى على المتفطن أن بين كلامه وبين ما حققناه نحوه من الموافقة ، وإن كان بينهما نحو من المخالفة أيضاً فإن الوجود عنده إما أمر مصدري ، وإما مفهوم محمول عام بديهي ، وكلاهما اعتباريان وعندنا أمر حقيقي عيني بذاته وجود ووجود بلا اعتبار أمر آخر ، وأما اتحاد الوجود مع الماهية فهو ^(١) مما فيه جهة الموافقة .

ثم : إن في كلامه وحواها من النظر ، وأورد عليه بعضاً منها معاصره العلامة الدواني ، ويرد على المورد أيضاً أشياء كثيرة لو اشتغلنا بها لكان خروجاً عن طور هذا الكتاب .

ومنها : ما في حكمة الإشراق والتلويحات : من أنه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود ، فإنا بعد أن نتصور مفهومه قد نشك في أنه هل له الوجود أم لا فيكون له وجود زائد ، وكذا الكلام في وجوده ، ويتسلسل إلى غير النهاية وهذا محال . ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي .

(١) هيئات أين التراب ورب الارباب ، و الماء والسراب ، والظلمة والنور فالصنف قد يقول : يعني الماهية في الوجود ويقول : الماهية هي الانية تحقّقاً ، والسيد يقول يعني الوجود في الماهية ، و يقول انبته الماهية . نعم كلاهما يأبى الاثنية في الواقع وليت شري . ما الصحيح لعنل مفهوم الوجود ، اذ لا يقول السيد به بقيام البدء ولا عروضة خارجاً وعقلاً ، ولا بالانتساب ، فلم يكن فرق بين القضية الصادقة والكاذبة وهو وان قال بان موجودية الاشياء باتحادها مع مفهوم الوجود كما يأتي ، لكن الكلام في مصحح هذا الاتحاد وأنه لابد أن يتحقق قبل ذلك فافهم . س ر ه .

وجوابه بما أسفله من أن حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن، وما حصل منها فيه أمر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه، والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية، وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناء بماهيته التي هي عين الإنية لا يبقى مجال لذلك الشك.

والأولى أن يورد هذا الوجه معارضة إلزامية للمشائين، كما فعله في حكمة الإشراف لأنهم قد استدلوا على مغايرة الوجود للماهية، بأننا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها، والمشكوك ليس نفس المعلوم، ولادخاله فيه، فهما متغايران^(١) في الأعيان، فالوجود زائد على الماهية، والشيخ ألزمهم بعين هذه الحجة، لأن الوجود أيضاً كوجود العقائلا فهما، ولم تعلم أنهم موجود في الأعيان أم لا، فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً إلى غير النهاية لكن ما^(٢) أوردناه عليه يجري مثله في أصل الحجة فانهدم الأساسان.

ومنها : ما ذكره أيضاً في حكمة الإشراف : وهو أنه إذا كان الوجود للماهية وصفاً زائداً عليها في الأعيان فله نسبة إليها، وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة إلى النسبة، وهكذا فيتسلسل إلى غير النهاية.

(١) هذا مناف لما يأتي بمذوقة أنه لا نزاع لأحد في أن التمايز بينهما بحسب الإدراك لا بحسب العين فتأمل - س ر هـ .

(٢) بأن يقال الشك في الشيء، بأن يتصور على سبيل التردد، والوجود الخارجى لا يتصور، وما يتصور فهو أمر انتزاعي، فغاية الأمر أنه يثبت المغايرة في الذهن لا في العين، فانهدم أساس الشيخ ر هـ لزيادة الوجود على الوجود في العين، وأساس المشائين لزيادته على الماهية في العين، فلا ينافي تأسيه بهذا الأساس للزيادة في العقل في مبحث زيادة وجود الممكن على ماهيته، ويمكن أن يحل الأساس على استدلال الشيخ ر هـ على زيادة الوجود على الوجود وعلى نقض حجة المشائين بأن يكون معنى العبارة أن ما أوردناه عليه في تصحيح مطلبنا من أصالة الوجود، يجري مثله في تصحيح أصل حجة المشائين في زيادة الوجود على الماهية في العقل المعتبرة عندنا وعند القوم كما ترى في مسفوراتهم، والدليل على هذا المعنى قوله قد في حاشية حكمة الإشراف عند الكلام على هذا الدليل من الشيخ ر هـ : هذا الوجه سواء أورد نقضاً لحجة المشائين على كون الوجود زائداً على الماهية أو أورد استدلالاً على أن ليس في الوجود ما عين حقيقته الوجود يندفع . وهذا كما ترى صريح في المعنى الثاني - س ر هـ .

وجوابه أن وجود النسب إنما هو في العقل دون العين ، فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية ، على أن الحق عندنا كما مر أنه ليس بين الماهية والوجود مغايرة في السواقع أصلاً بل للعقل أن يحلل بعض الموجودات إلى ماهية ووجود ، ويلاحظ بينهما اتصافاً ونسبة على الوجه المسفور سابقاً .

ومنها أيضاً قولنا أن الوجود إذا كان حاصلًا في الأعيان وليس بجوهر فتعين أن يكون هيئة في الشيء ، وإذا كان كذا فهو قائم بالجوهر ، فيكون كيفية عند المشائين ، لأنه هيئة قارة لا يحتاج في تصورهما إلى اعتبار تجزؤ وإضافة إلى أمر خارج كما ذكروا في حد الكيفية ، وقد حكموا مطلقاً أن المحل يتقدم على العرض ، من الكيفيات وغيرها ، فيتقدم الموجود على الوجود ، وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود .

ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقاً بل الكيفية ^(١) والعرضية أعم منه من الوجه .

وأيضاً إذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل ، ومعنى أنه قائم بالمحل ، أنه موجود بالمحل مفقور ، فيفتقر في تحققه إليه ، ولا شك أن المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو محال . والجواب أنهم حيث أخذوا في عنوانات حقائق الأجناس من المقولات كونها ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلاً ، قالوا : الجوهر ماهية حق وجودها في الأعيان أن لا يكون في موضوع ، وكذا لكم مثلاً ماهية إذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساوات واللامساوات ، وعلى هذا القياس كيف

(١) مادة افتراق الوجود عن وجود الواجب تعالى ، ومادة افتراقها عن الكيفيات الأربع . إن قلت كلما تحققت الكيفيات تحقق الوجود ، اذ لا تقرر للماهية بدون الوجود ، ولو اعتبر نفس شيئية ماهياتها فهي بالحمل الأولى كيفية لا بالحمل السابع . انزلت الكيفية فرداً لنفسها واللازم أن يتحقق للكيفية فرد لا يكون فرداً للوجود حتى يتحقق عموم بحسب التحقق أربح حسب الصدق ، مع أن المعبر في مادة الافتراق كما قال المحقق اللاهيجي وه الأفراد المتخالفة بالتحقيقة لا بمجرد الاعتبار قلت كون ماهية الكيفية فرداً بالوجود إنما هو عندكم لأن الشخص والفردية عندكم هو الوجود ، وأما عند الشيخ فهو بنفس الماهية المبنية بعد العبد ، وإن لم يكن صحيحاً في نفس الأمر ، فالوجودات إن كانت أصيلة تصير لأعراض اللاحقة للموضوعات بعد

وسائر المقولات ، (١) فسقط كون الوجود في ذاته جوهرًا أو كيفًا أو غيرهما ، لعدم كونه كلياً بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس أو النوع أو الحد ، وليس عرضاً بمعنى كونه قائما بالماهية الموجودة به ، وإن كان (٢) عرضياً متخدداً بها نحواً من الاتحاد ، وعلى تقدير كونه عرضاً لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه ، وما هو من الأعراض العامة والمفاهيم الشاملة للموجودات إنما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود ، ولمخالفته أيضاً سائر الأعراض في أن وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهية لا وجود شيء آخر لها ، ظهر عدم افتقاره في تحققه إلى الموضوع ، فلا يلزم الدور الذي ذكره . على أن المختار عندنا أن وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية أخرى ، وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية أخرى لما مر من أن الوجود لا عرض له للماهية في نفس الأمر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل .

توضيح وتنبية

قد تبين وتحقق من تضاعف ما ذكرناه من القول في الوجود ، أنه كما أن النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري أي نورانية شيء من الأشياء ، ولا وجود له في الأعيان بل وجوده إنما هو في الأذهان ، وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لتأثيراته في حدود هوياتها ، ومعلوم أن فرد الموضوع مغاير لفرد العرض ، فوجودات الكيفيات بزعمه تضير مثل كيفيات شخصية قامت بكيفيات شخصية أخرى قيام العرض بالعرض . س ر ه

(١) هذا برهاني لا الزامي كما يظهر بالتأمل . س ر ه

(٢) أي وإن كان الوجود المعنى خارجاً عنهما مغايراً لهما خروج الشاخص عن الظل ومغايرة الفاعل للفاعلي ومتحدداً بها اتحاد الالامتصاص مع المتحصل ، وأما العرضية بمعنى الخارج المحمول فهي وظيفة مفهومه العام كما قال : وما هو من الأعراض الخ

لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى و العقول والنفوس والأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة ، كنور الكواكب و السرج وله وجود في الأعيان لا في الأذهان ، كما سيظهر لك وجه ذلك بإنشاء الله تعالى وإطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقي والمعنى الأول مفهوم كلي عرضي لما تحته من الأفراد ، بخلاف المعنى الثاني فإنه عين الحقائق النورية مع تقادتها بالتمام والنقص ، والقوة والضعف ، فلا يوصف ^(١) بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المروضة للشخص الزائد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور ، وعدم ظهوره و سطوعه إما من جهة ضعف الإدراك عقلياً كان أو حسياً أو باختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب ^(٢) تنزلاته بحسب اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الإمكانية وشوائب الفتور الهولائي لأن كل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الأتم النوري الذي لا حد له في العظمة والجلال والزينة والجمال ، وقع ^(٣) بإزائها مرتبة من مراتب الظلمات والأعدام المسماة بالماهيات الإمكانية كما سبق لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرر سمعك ، كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية ، والمفاهيمات

(١) كون حقيقة النور عين الشخصية لأكلية ولا جزئية ، إنما هو من جهة تحليل معناها إلى ما يعم الواجب والجرد والنور الحسي ، وأما النور المحسوس الملمس بالابصر فلا شك أنه من ذوات الماهيات ينصف بالكلية والجزئية كثيراً - ط .

(٢) إياك وأن تفهم من التنزل ما هو ظاهره من الانتقال ، فإن الإفاضة من الشيء ليست عبارة عن تخلية مقامه وتجافيه عن مرتبته بل معناها الفناء الظل والعكس وبالجمل كونه الشيء منبعضاً من الشيء بحيث لم ينقص من كماله شيء ، وإذا فرض عائداً إليه لا يزيد على كماله شيء فللفياض الحقيقي شأن ليس للثبوت فيه شأن ، وليس للثبوت شأن الأول معبأ شأن ، ومثال مراتب التنزلات بحسب الاصطكاكات في المحسوس ، انكاس الضوء من الشمس إلى القمر ثم منه على المرأة ثم منها على الماء ثم منه على الحداد - س - د .

٣ - قد شبه النور والظلمة المكنونين بخروطين ، كما كمين ، قفا هبة مخروط النور عند عالم العقل ورأسه عند عالم المادة و مخروط الظلمة رأسه في عالم العقل وقاعدته عالم المادة - س - د .

المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الأمر ويسمى بالوجود^(١) الإيجابي ، وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طردان العدم والأشئية عن ذاته بذاته وعن الماهية بانضمامه إليها ؛ ولا شبهة في أنه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهية لا يمنع المعدومية بل إنما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته ، وهو الوجود الحقيقي سواء أكان وجوداً صمدياً واجبياً أو وجوداً ممكنياً تعلقياً ارتباطياً . والوجودات الإمكانية هي ذاتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي ، لا أن معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى كالماهيات الإمكانية حيث إن لكل منها حقيقة وماهية وقد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي إلا ثبوتات ذاته تعالى وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره وجماليته وإشراقات ضوئه وجلاله كما سيرد لك برهانه إنشاء الله العزيز . والآن نحن بصدد^(٢) أن الوجود في كل شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية ، سواء أكانت^(٣) موجودية الوجود أو موجودية الماهية ، فإن نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبة الإنسانية إلى الإنسان والأبيضية إلى الأبيض ، ونسبته إلى الماهية كنسبة الإنسانية إلى الضاحك والأبيضية إلى الثلج . ومبدأ الأمر وأثر المبدأ ليس إلا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء ، ولا الماهيات المرسلة

(١) لكونه المثبت في الهيات البسيطة ، إذ المعتبر في جانب المحمول هو المفهوم وأما معنونه فهو المثبت له لكل الإعيان والماهيات الدراية . أو لكونه المعلوم للعقل من معنونه ربط الأمور به والتصديق به ، وأما أنه ماهو فلا يعلم إلا هو - سره .
(٢) أي لما كان هل البسيطة قبل هل المركبة فنحن بصدد أصالته في التحقق لا التوحد فانه فرع التحقق ، وكون الوجودات تعلقيات وقراء بذواتها مسألة التوحيد الخاصي ، فإن التعبير اللائق بالشرعية عن التوحيد ، أن الوجودات قراء ، محضة وحاجات صرفة إلى الفنى التام وفوق التمام : انتم الفقراء إلى الله والله هو الفنى « والموحدون لا يعنون بتوحيدهم إلا هذا قنباً لتوحيد كان مؤداه سواء ، ونعماً لتفريد لم يكن هذا مفزاه - سره .

(٣) يعنى ان الموجودية نسبة ، وهذه النسبة للوجود الحقيقي إلى نفسه ، كنسبة الشيء إلى نفسه ولوجود الماهية ، كنسبة الشيء إلى غيرها - سره .

المبهم الذات التي ما شمت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود ، كما سنحقق في مبحث الجعل من أن المجمعول أي أثر الجاعل و ما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون الماهية ، وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس إلا مرتبة من الوجود ، لا ماهية من الماهيات ؛ فالغرض أن الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه أكثر المتأخرين ، كيف والمعنى الذي حكموا بتقديمه على جميع الانصافات ومنه لطريان عدم لا يجوز أن يكون أمراً عديمياً ومعتزلاً عقلياً ، والأمر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح أن يمنع الانعدام ويتقدم على الانصاف بغيره ، فمن ذلك المنع والتقدم يعلم أن له حقيقة متحققة في نفس الأمر وهذه الحقيقة هي التي يسمى بالوجودات الحقيقي ، وقد علمت أنها عين الحقيقة والتحقق لأنها شيء متحقق كما أشرنا إليه . فما أكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أن الوجود لا معنى له إلا الأمر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية .

وقد اندفع ^(١) بما ذكرنا قول بعض المحققين : من أن الحكم يتقدم الوجود على فعلية الماهيات غير صحيح لأنه ليس للوجود معنى حقيقي إلا الانتزاعي .

لانا نقول ما حكم بتقديمه على تقوم الماهيات وتقررها إنما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني ، لا الانتزاعي العقلي .

ومما يدل على أن الوجود موجود في الأعيان ، ما ذكره الشيخ في الهيئات الشفابقوله : والذي يجب وجوده بغيره دائماً إن كان ، فهو غير بسيط الحقيقة لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره ، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب عرى عن ملبسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه ، وهو الفرد وغيره زوج تركيبى إنتهى .

فقد علم من كلامه أن المستفاد من الفاعل أمر وراء الماهية ومعنى الوجود

(١) يظهر من الشوارق للمحقق اللاهيجي ره أن هذا قول المحقق الدواني ، وأن السيد المدقق يقول سبق الوجود على الماهية باللاحقية ، إلا أن يكون المراد ببعض المدققين هنا المحقق الدواني ولا يعضرنى كتبهما حتى انظر - س ره .

الإبائي المتترع . وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود أن للماهية موجودة وللوجود موجودة أخرى ، بل الموجود هو الوجود بالحقبة والماهية متحدة معه ضرباً من الاتحاد ، ولا نزاع لأحد في أن التمايز بين الوجود والماهية إنما هو في الإدراك لا بحسب العين .

وبعد إثبات هذه المقدمة نقول : إن جهة ^(١) الاتحاد في كل متحدتين هو الوجود ، سواء أكان الاتحاد أي الهو هو بالذات كاتحاد ^(٢) الإنسان بالوجود أو اتحاد الحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض ، فإن جهة الاتحاد بين الإنسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات ، وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعاً بالذات ، وجهة الاتحاد بين الإنسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الأبيض ^(٣) بالعرض . فحينئذ لا شبهة في أن المتحدتين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة ، وإلا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحواً من الانتساب ، فلا محالة ^(٤) أحدهما أو كلاهما انتزاعي ، وجهة الاتحاد أمر حقيقي . فالاتحاد ^(٥) بين الماهيات و الوجود

(١) لا يخفى أن هذا لا يتم في العمل الأولي ، فإن مفاده الاتحاد في المفهوم فالكلية ممنوع ، لكننا نقول استدلالاً في الشاعر على أصالة الوجود بأنه لولاها لما تحقق حمل شائع وانحصر العمل في الأولي الذاتي ، وهنا نرقى فنظر ينظر أدق فأشار إلى أنه لولاها لما تحقق حمل أصلاً ، لأن جهة الاتحاد في الأولي أيضاً هو الوجود إلا أنه الوجود الرابط المتحقق بنحو الرباطية وإن لم يتحقق بنحو الظرفية كما في الوجود المحسولي ، فما في الشاعر من باب إرخاء العنان والتنول - س ر ه .

(٢) جعله من باب الاتحاد بالذات مع أن الوجود عرضي لشيئية ماهية الإنسان باعتبار اتعاده مع شيئية وجوده وذاته الوجودي - س ر ه .

(٣) يظهر منه أن وجود الأبيض الحقيقي و هو البياض هو الوجود المضاف إلى الإنسان ، وليس كذلك والالزم كون وجود واحد جوهرأ و عرضاً ، والجواب أن وجود البياض إذا اخذ لا بشرط كان مرتبة من وجود الموضوع مضافاً إليه بالذات وإلى مفهوم البياض أو مفهوم الأبيض بالعرض - س ر ه .

(٤) أحدهما أو كلاهما انتزاعي الأول في الأول والثاني في الباقي س ر ه .

(٥) تادية أخرى للمطلب بطريق الانفصال الشرطي بأن اتحاد الاثنين المتحصلين لما كان باطلاً بخلاف الاعتباري والبيش فالاتحاد الخ ، والا فبعد إثبات كون جهة الاتحاد أمر حقيقاً و كون أحد طرفي المرء أو كليهما انتزاعياً لم يمتح مجال للترديد س ر ه .

إما بأن يكون الوجود انتزاعياً واعتبارياً والماهيات أمور حقيقية كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف والشهود ، وإما بأن تكون الماهيات أموراً انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المنصور .

وبالجملة الوجود العيني وإن كان حقيقة واحدة ونوعاً بسيطاً لا جنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتميز له من قبل ذاته لا بأمر خارج ، إلا أنه مشترك بين جميع الماهيات متحد بها صادق عليها بالاتحاد معها ، فإن الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود ، فهو من حيث أنه منشاء لانتزاع الموجودية هو الموجود ، ومن حيث أنه باعتبار ذاته منشاء لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية الماهيات هو الوجود ، فكل^(١) من مفهومي الوجود أي الحقيقي والانتزاعي^(٢) مشترك بين الماهيات إلا أن الانتزاعي يعرض له الكلية والعموم لكونه أمراً عقلياً من المفاهيم الشاملة كالشيئية والمعلومية والإمكان العام وأشباهاها ، بخلاف الحقيقي لأنه محض التحقق العيني وصرف التشخيص والتعين من دون الحاجة إلى مخصص ومعين بل بانضمامه إلى كل ماهية يحصل لها الإمتياز والتحصّل ويخرج من الخفاء والإبهام والكمون ، فالوجود^(٣) الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور ، ومظهر

(١) إطلاق المفهوم على الحقيقي باعتبار حصول وجهه في الذهن ، ووجه الشيء هو الشيء بوجه ، فوصف ذا الوجه بصفة الوجه كما وصف بصفته في الكلي الطبيعي ، مع أن الكلية في موطن الذهن ، ولا سيما إن المفهوم كالشيء من الأمور العامة . أو باعتبار أن المفهوم يساوق المعنى ، والمعنى كثيراً ما يطلق على الحقيقة ، ولا سيما في عرف أهل الذوق كما قيل : الكل عبارة وانت المعنى . يامن هو للقلوب مقناطس . ثم إن كون الوجود الحقيقي مشتركاً فيه باعتبار اشتراك المفهوم العام عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هي متخالفة ، وقد ذكرنا في اشتراك الوجود ما يتعلق بالمقام فتذكر . ومعنى الاشتراك الحقيقي بالنسبة إلى الماهيات أنه مشترك فيه لظهور أحكامها وآثارها الامكانية ، وبالنسبة إلى مراتب نفسه أنه بما أن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فهو مشترك فيه وبما هو بالعكس فهو مشترك في ذاتهم واستقيم من رده .

(٢) الظاهر أنه وقع في هذه العبارة غلط من النساخ واظن أن العبارة الصحيحة هكذا « فكل من

الوجود الحقيقي والمفهوم الانتزاعي الخ » ولا حاجة إلى ما تكلف له الحكماء السبزواري في توجيهها

(٣) فيه إشارة إلى كون حضرة الوجود مرآة وظهر لأعيان الأشياء وأحوالها وقوله ولولا ظهوره في ذوات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات الخ إشارة إلى كون الأشياء وأعيانها مرآة ومظاهر لذات حضرة الوجود وصفاتها وأسمائها وهو سر عظيم عند أهله من رده .

لغيره وبه يظهر الماهيات وله ومعه وفيه ومنه ، ولولا ظهوره في ذوات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه ، بل كانت باقية في حجاب العدم و ظلمة الاختفاء ، إذ قد علم أنها بحسب ذاتها وحدود أنفسها معرفة عن الوجود والظهور ، فالوجود والظهور يطرأ عليها من غيرها فهي في حدود أنفسها هالكت الذوات ، باطالات الحقائق ، أزلا وأبداً لافي وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب ، كما قيل في الفارسي :

سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم

ترجمة : لقوله **عَلَيْهِ السَّلَام** : الفقر سواد الوجه في الدارين ، فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الأكوان وتنزله إلى كل شأن من الشئون ، يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الأعيان الثابتة ؛ وكلما كان مراتب النزول أكثر وعن منبع الوجود أبعد ، كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود بأعيان المظاهر ، واختفائه بصور المجالي ، وانصباه بصنع الأكوان أكثر فكل برزة من البرزات يوجب تنزلاً عن مرتبة الكمال وتواضعاً عن غاية الرفعة والعلامة ، وشدة النورية وقوة الوجود. وكل مرتبة من المراتب يكون التنزل والخفاء فيها أكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة أشد. والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلى أمين الخفافيش وغيرها ، ولهذا يكون إدراك الأجسام التي هي في غاية نقصان الوجود أسهل على الناس من إدراك المفارقات النورية، التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية ، لأشد منها في الوجود والنورية إلا باريها زمبدها وهو نور الأنوار و وجود الوجودات ، حيث إن قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة ، ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأفهام بل تتجافى عنه الحواس والأوهام ، وتنبومنه العقول والأفهام فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالأعدام والملكات المختفية المحجوبة بالأكوان ، المنصبة بصيغ الماهيات المتخالفة ، والمعاني المتضادة. وهي في حقيقتها متحدة المعنى وإنما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة

لها بحسب أصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها ؛ كما سينكشف من مباحث التشكيك ، ولولم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن إدراك الأشياء على ماهي عليها لكان ينبغي أن يكون ما وجوده أكمل وأقوى ، ظهوره على القوة المدركة ، وحضوره لديها أتم وأجلى ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في أعلى الأنحاء وفي سطوع النور في قصيا المراتب ، يجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء عندنا وحيث نجد الأمر على خلاف ذلك ، علمنا أن ذلك ليس من جهته ، إذهو في غاية العظمة والإحاطة و السطوع والجلال ، والبلوغ والكبرياء ، ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملابسها الأعدام والظلمات تغتاص عن إدراكه ، ولا يتمكن أن نعقله على ماهو عليه في الوجود ، فإن إفراط كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور ، من قبل سنخ ذاتها لا من قبله ، فإنه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه أقرب إلينا من كل الأشياء ، كما أشار إليه بقوله تعالى « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » وبقوله تعالى « وإذا سئلك عبادي عني فإني قريب » فثبت أن بطونه من جهة ظهوره ، فهو باطن من حيث هو ظاهر ، فكلما كان المدرك أصح إدراكاً وعن الملابس الحسية والغواشي المادية أبعد درجة كان ظهور أنوار الحق الأول عليه وتجليات جماله وجلاله له أشد وأكثر ، ومع ذلك لا يعرفه حق المعرفة ، ولا يدركه حق الإدراك ، لتناهي القوى والمدارك ، وعدم تناهيه في الوجود والنورية وعت الوجوه للمحي القيوم .

ومما يجب أن يحقق أنه وإن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها إلا بما ذكرناه من الكمال والنقص والتقدم والتأخر والظهور والخفاء ، لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب أوصاف معينة ، ونعوت خاصة إمكانية هي المسماة بالماهيات عند الحكماء ، وبالأعيان الثابتة عند أبواب الكشف من الصوفية والعرفاء ، فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ ألوان الزجاجات ، وفي أنفسها ألون لها ولا تفاوت فيها إلا بشدة اللمعان ونقصها ، فمن توقف مع الزجاجات و ألوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقية التنزلية

اختفى النور عنه كمن ذهب إلى أن الماهيات أمور حقيقية متأصلة في الوجود ، والوجودات أمور انتزاعية ذهنية ومن شاهد ألوان النور ، وعرف أنها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه ، ظهر له النور وعرف أن مراتبه هي التي ظهرت في صورة الأعيان على صيغ استعداداتها ، كمن ذهب إلى أن مراتب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الواجبي و ظهورات للوجود الحق الإلهي ، ظهرت في صورة الأعيان وانصبت بصيغ الماهيات الإمكانية واحتجبت بالصور الخلقية عن الهوية الإلهية الواجبية ومما يجب أن يعلم أن إثباتاً لمراتب الوجودات المتكثرة ، ومما وضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي مانحن بصدده من ذي قبل إنشاء الله من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة ، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين . وسنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وإن تكثرت وتمايزت . إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول ، وظهورات نوره وشئوناته ذاته ، لأنها أمور مستقلة وذوات منفصلة ، وليكن عندك حكاية هذا المطلب إلى أن يرد عليك برهانه وانتظره مفتشاً .

وذهب جماعة ^(١) إلى أن الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات الباري تعالى

(١) القائل بالتوحيد أما أن يقول: بكثرة الوجود والوجود جميعاً ، مع التكلم بكلمة التوحيد لساناً واعتقاداً بها إجمالاً ، و أكثر الناس في هذا المقام . وأما أن يقول: بوحدة الوجود والوجود جميعاً ، وهو مذهب بعض الصوفية ، وأما أن يقول: بوحدة الوجود وكثرة الوجود ، وهو المنسوب إلى أذواق المتألهين ، وعكسه باطل ، وأما أن يقول: بوحدة الوجود والوجود جميعاً في عين كثرتهما ، وهو مذهب المصنف قده والعرفاء الشامخين . والاول توحيد عامي ، والثالث توحيد خاصي ، والثاني توحيد خاص الخاص ، والرابع توحيد أخص الخواص . فالتوحيد أربع مراتب على وفق مراتبه الأربع في تقسيم آخر التي هي توحيد الانوار ، وتوحيد الافعال ، وتوحيد الصفات ، وتوحيد الذات .

ثم الفرق بين طريقته قده والطريقة المنسوب إلى ذوق المتألهين أن المصنف قده يقول بشكث الوجود والوجود معاً ، ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة ، كما إذا كان انسان مقابلاً لمرأى متعددة ، فالانسان متعدد وكذا الانسانية ، لكنهما في عين الكثرة واحد ، بلا حيلة العكسية وعدم الإصياسية . اذ عكس الشيء بما هو عكس الشيء ، ليس شيئاً على حياله ، إنما هو آلة للمعاظ الشيء ، ولوجعل ملحوظاً بالذات لم يكن

عكساً حاكياً عن الشيء بل حاجباً ، فكليهما كان نظرك الى العاكس يجعل المكوس عنواناً له وآلات الملاحظة ، فكما يحصل الارتباط طولاً كذلك يحصل عرضاً ، وان كانت في غاية التباعد ، كعكس يحصل منه في الجليدية في غاية الصغر أو في الماء الاجن في نهاية الكدر ، وكالذي يحصل منه في مرآة يعاكبه على ماهو عليه ، فظهور العاكس كغيط ينظم لالسي المكوس المتفتنة ويربطها ويجمع شتاتها و يتصالح الاضداد برباطها ، بخلاف ما اذا كنت محتجباً عن العاكس ووقع نظرك أولاً على المكوس المتخالفة بماهي متخالفة . فالوجودات اذا لاحظتها بماهي مضافة الى الحق سبحانه بالاضافة الاشرائية أعني بعنوان أنها اشراقات نوره لم تكن خالية في ظهورها عن ظهوره ، واذا لاحظتها اموراً مستقلة بذواتها كنت جاهلاً بحقاقتها اذ الفقر ذاتي لها فالوجود عنده حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوها . وهذا التفاوت لا ينافي الوحدة لان ما به التفاوت عين ما به الاتفاق بل يؤكد الوحدة حيث ان دائرة اثباته ووجدانه كلياً كان أوسع وأغزر ، كان سلوبه وفقدانه أقل وأعوز . ولذا سمي هذه الكثرة كثرة نورانية ، وكثرة الماهيات كثرة ظلمانية ، فللوجودات الخاصة الامكانية حقائق ولكنها أضواء شمس الحقيقة وروابط معدنية ، لأنها أشياء لها الربط وسيصرح عن قريب وفي واسط الكتاب أيضاً في رد مقالة بعض الاجلة في رسالته الزودا ، أن وجود الأشياء وجود رابط لا وجود رابطي . فالبصير الناقد ينبغي أن يكون ذا العينين لا بهمل شيئاً من طرفي الظاهر والباطن . وأما على طريقتهم فالوجود واحد حقيقي لا كثرة فيه بوجه أصلاً ، والموجود متعدد وهو الماهية وموجودية الكل بالانتساب الى الوجود الحقيقي ، لا بالوجودات الخاصة الامكانية بالامكان بمعنى الفقر ، فالمشتق عندهم أعم مما قام به مبدء الاشتقاق ، ومما نسب اليه ومن نفس المبدء قالوا : حقائق الأشياء لا تقتبس من العرف واللغة ، فلاظهر في أن يكون الموجود في الماهيات بمعنى ما نسب الى الوجود ، على أن اللغة أيضاً تساعده ، كالابن والتامر والحداد ونحوها ، والماهيات عندهم امور حقيقية ، اذ لو كانت انتزاعية لانتزعت من وجود الواجب تعالى ، اذ لا وجود غيره عندهم وذيف المصنف قده طريقتهم بوجوه .

الاول ان الوجود الواحد الحقيقي كيف يكون لنفسه ولغيره أي جوهر أو عرضاً وكيف يكون مقدماً ومؤخراً مع وحدة الماهية كالانسان ؟ اذ لا تفاوت فيها ولا تشكيك .

والثاني ان النسبة ليست اضافة اشرائية ، والا كانت وجوداً وراء النسوب اليه ، وهم لا يقولون به فهي نسبة مقولية فرع وجود الطرفين ، اذ ليست الماهية عين التعلق لان المشكوك فيه غير ماهو غير مشكوك فيه ولا يرد مثل ذلك على طريقته قده ، اذ لا يمكن تصور الوجود ، وانما تعرض لاحتمال كون النسبة اتعادية مع أنه لا يناسب طريقتهم حيث أن الماهية عندهم أصيلة كما قلناه والنسبة الاتعادية انما يتصور بين متحصل ولا متحصل ، لا بين متحصلين كما سيأتي في مبحث عينية الوجود الواجبي للماهية استظهاراً . ❀

والماهيات أمور حقيقية موجوداتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجب وارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصي عندهم، والموجود كلي له أفراد متعددة وهي الموجودات ونسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألهين .

أقول فيه نظر من وجوه :

الاول : أن كون ذات الواجب بذاته وجوداً لجميع الماهيات من الجواهر والأعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل ، فإن بعض أفراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب الماهية مع أن بعضها متقدم على بعض بالوجود ، ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحداً وحدة حقيقة منسوبة إلى الكل . فإن اعتذر بأن التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها إليه ، بأن يكون نسبة بعضها إلى الوجود الحقيقي أقدم من بعض آخر ، نقول النسبة من حيث أنها نسبة ، أمر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين ، فإذا كان المنسوب إليه ذاتاً أحدية ، والمنسوب ماهية ، والماهية بحسب ذاتها لا يقتضي شيئاً من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية ، ولا أولوية أيضاً لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها وفعليتها في أنفسها وبحسب ماهيتها ، فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهية واحدة بالتقدم في النسبة إلى الواجب والتأخر فيه .

والثالث أن الوجود ماهو الامناض الموجودة ، فلكل النسبة وجودات متكررة فكيف يكون هذه الطريقة توحيداً خاصياً وقولاً بوحدة الوجود مع أنه توحيد عامي كطريقة القائلين بكثرة الوجود والموجود بخلاف طريقته قده . فهم لما قالوا بأصالة الماهية وهي مغايرة للوجود بحسب شيئية ذاتها فقد قالوا بالثاني في الوجود فلم ينجوا من الشرك الخفي . جعلنا الله تعالى من عباده المخلصين بل المخلصين وهو قده جعل المنسوب كالمنسوب إليه وجوداً ، فلم يكن في الدار غير الوجود ديار .

ثم لا يخفى أن بين الأيراد الأول والثالث منافاة ، إذ مبني الأول على أن الوجود الواجب وجود الأشياء ، وبناء الثالث على أن وجوداتها أمور اعتبارية . ويمكن دفع التناقض بأن يقال عباراتهم هي تقريب هذا المذهب المختلفة ، وربما يقولون مناط موجودية الأشياء الانتسابات وربما يقولون وجود زيد آله زيد فاحد الإرادين على أحد القولين والآخر على الآخر فتأمل . س ر ه .

والثاني : أن نسبتها إلى الباري إن كانت اتحادية ، يلزم كون الواجب تعالى ذا ماهيات غير الوجود بل ذا ماهيات متعددة متخالفة ، وسيجيء أن لاماهية له تعالى سوى الانسية ، وإن كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية ، وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما ، فيلزم أن يكون لكل ماهية من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها ، إذ لا شبهة في أن حقائقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فإنا كثيراً ما تصور الماهيات ونشك في ارتباطها إلى الحق الأول وتعلقها به تعالى بخلاف الوجودات إذ يمكن أن يقال أن هوياتها لا يغير تعلقها وارتباطها إذ لا يمكن الاكتناء بنحو من أنحاء الوجود إلا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بين في علم البرهان و سنين في هذا الكتاب إنشاء الله تعالى .

الثالث : أن وجودات الأشياء على هذه الطريقة أيضاً متكررة كالموجودات إلا أن الموجودات أمور حقيقية، والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب ، وبعضها انتزاعي كوجودات الممكنات ، فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بأن وجود الممكنات انتزاعي و وجود الواجب غيني لأنه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود ، بخلاف الممكنات ، إلا أن الأمر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب أو التعلق أو الربط أو غير ذلك . فالقول بأن الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي ، والموجود كلي متعدد دون الطريقة الأخرى لا وجه له ظاهر أبل نقول لا فرق بين مذهب المذهبيين في أن موجودية الأشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كلي شامل لجميع الموجودات ، سواء كان ماهية الوجود نفس الذات أو شيئاً آخر ، ارتباطياً كان أولاً ، فإن أطلق الوجود على معنى آخر وهو الحق القسام بذاته لكان ذلك بالاشتراك ، وسيأتيك تفصيل المذاهب في موجودية الأشياء .

فصل « ٨ »

في مساواة ^(١) الوجود للشيئية

ان جماعة من الناس ذهبوا إلى أن الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم، وهذا في غاية السخافة والوهن، فإن حيئية الماهية وإن كانت غير حيئية الوجود إلا أن الماهية ما لم توجد لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهية، إذ المعدوم لا يخبر عنه إلا بحسب اللفظ، فالماهية ما لم توجد لا تكون شيئاً من الأشياء حتى نفس ذاتها لأن كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها، إذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع، وإن كانت متأخرة عنها في الذهن، لأن ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن كما

(١) ان كان المراد بالشيء : الشيء وجوده وهو الماهية كما مر في كلامه السابق أن اقسام الشيء مساواة الاسامي و اقسام الوجود مجهولة الاسامي ، فالمساواة في ضمن المساواة في التحقق ، بمعنى أنه في أي نشأة تحققت الماهية تحقق الوجود الخاص ويدور أحدهما مع الآخر حيثما دار ، والا فالمساواة بمعنى الاتعاض في الحيئية . ثم تحقيق تلك المساواة انه قد مر أن للوجود حقيقة ، وأن تلك الحقيقة أمر واحد متفاوت بالشدة والضعف والوجوب والامكان ونحوها ، وأن الأعلى من مراتبه الذي هو فوق التسام ولا نقص له بوجه من الوجوه ، هو الوجود الواجبي الذي لا ماهية له ، وإن مساواة يلزمه حد ونقص ، فإن حد الانسان أعني حيوان ناطق فقط حكاية عن نقص مرتبة وجوده ، وكذا حد الحيوان أعني جسم ينمو ويتحرك بالادارة والحس فقط حكاية عن نقص وجوده ، ولا شك أن نقص الوجود تبع له ، ولا تحقق له بدونه . ومن ذلك ظهر ما هو الحق في نزاع آخر بينهم أن مرتبة تحقق الوجود مقدمة على مرتبة تقرير الماهية أو بالعكس ثم ان من دلائلهم على شيئية المعدوم أن ثبوت الشيء ، لنفسه ضروري ، وسلب الشيء ، عن نفسه محال .

والجواب : ان ثبوت الشيء ، لنفسه ضروري بالضرورة الذاتية ، لا بالضرورة الازلية ، وسلب الشيء عن نفسه في حال العدم جائز ، اذ ليس حيثئذ شيء بل معدوم بحيث فهذا المذهب في غاية السخافة ، اللهم الا أن يكون مرادهم تصحيح اثبات العلم الازلي اذ المنفى لاشيء معض ، لا انكشاف ولا تمييز في الازل به ، ولا وجود عيني ولا ذهني للأشياء هناك ، ولا يلزم الكثرة في ذاته تعالى ، ولزم قدم الاشياء ، فيكون لها تقرير وثبوت ، وهذا أيضاً باطل اذ لا يجب أن يكون لها ثبوت منفكة عن كافة الوجودات بل ثبوتها تابعة لوجود ذاته تعالى كما هو مذهب الصوفية - س ر ه .

علمت والموصوف من حيث أنه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف ، فاحتفظ بذلك فإنه نفيس . وقالوا أيضاً إن الصفات ليست موجودة ولا معدومة ، ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة ، والصفة لا تعلم وساموا أن المحال منفي ، وأنه لأداسطة بين النفي والإثبات .

وربما أنبتوا أداسطة بين الموجود والمعدوم حتى يقال الثابت ، على معنى المعدوم وهو المعدوم الممكن ، وعلى نفس الوجود وعلى أمر ليس بوجود ولا معدوم عندهم مما سموه حالاً وكان هذه الطائفة من الناس إما أن يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب ، وإما أن يكونوا ذاهلين عن الأمور الذهنية ، فإن عنوا بالمعدوم المعدوم في خارج العقل ، جاز أن يكون الشيء ثابتاً في العقل معدوماً في الخارج ، وإن عنوا غير ذلك كان باطلاً ولا خبر عنه ولا به .

و مما يوجب ^(١) افتضاحهم أن يقال لهم : إذا كان الممكن معدوماً في الخارج فوجوده هل هو ^(٢) ثابت أم منفي ، فإنه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والإثبات فإن قالوا : وجود المعدوم الممكن منفي ، وكل منفي عندهم ممتنع ، فالوجود الممكن يصير ممتنعاً وهو محال وإن قالوا : إن الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء ، فالمعدوم يصح أن يوصف في حاشية العدم بالوجود ، فيكون موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال . فإن منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمادية المعدومة يجب أن لا يصح أن يقال لها إنها شيء فإن الشيئية ثابتة لها . وإن التزم أحد

(١) هذا وكذا ما ذكره الشيخ الإشراقي أخيراً مبني على ما هو المشهور منهم أن أكثرهم قائلون بتقرر الباهيات في العدم وثبوت الحال جميعاً ، كما قال الكاتب : أنهم جعلوا الجوهرية من الأحوال مع أنها حاصلة للذات في حالتى الوجود والعدم . وكما قال المحقق الصوسي : أنهم عللوا اختلاف النوات بالمعدومة بالأحوال ، فيكون الحال عندهم صفة للشيء ليست موجودة وليست معدومة ، والأفلى التعريف المشهور للحال أنها صفة للموجود ليست موجودة ولا معدومة يكون الحال كالصفات الانتزاعية للموجودات في حال وجودها وبكون الوجود حالاً للموجود في حال الوجود وثابتاً له حيث لا للماهية في حال العدم والا لم يكن صفة للموجود - س ر ه .

(٢) الترديد للتسجيل على الخصم ، والا فهو ثابت عندهم لكونه صفة وليست موجودة والا تسلسل ، ولا معدومة والا اتصف الشيء بتقيضه - س ر ه .

على هذا التقدير بأنه لا يصح أن يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء. وقد قال بأنه شيء، وكذا الإمكان (١).

ثم إنهم كما اضطروا في كون الذات مشتركة في أنها ذات إلى صفات تفرق بها كذلك يضطرونهم كون الصفات غير مختلفة في أنها صفات إلى فرض قسم ثالث يفرق بها ويتعادي الأمر إلى غير النهاية، ويتبين أنه إذا لم يعلم الشيء لم يعلم به الشيء. وتبين عليهم أن الصفة مخبر عنها كما أن الذات مخبر عنها.

ومن هذا القبيل جماعة أيضاً تحاشوا أن يقولوا أن الباري موجود أو معدوم، لكون (٢) اللفظ على صيغة المفعول يقدسونه عن ذلك، وما بحسب اللفظ أمر سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف وجل الألفاظ المطلقة في وصفه تعالى بل كلها إنما المراد منها في حق الباري تعالى معان هي تكون أعلى وأشرف مما وضعت الأسماء بإزائها فكما أن المراد من السمع والبصر الساتفين إطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناه الوضعي، لتقدسه عن الجسمية والآلة، فكذا العلم والقدرة والوجود والإرادة معانيها في حقه تعالى أعلى وأشرف مما يفهمه الجمهور، وليس لنا بد من وصفه وإطلاق لفظة من هذه الألفاظ المشتركة المعاني، مع التنبيه على أن صفاته صريح ذاته البعيدة عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة. هذه في صفاته الحقيقية. وأما السلوب والاعتبارات فلا يبعد أن يراد من الألفاظ الموضوعية بإزائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوضعية العرفية.

وأما من احتج على عدم إطلاق لفظ الموجد فيه تعالى بأنه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب إلى مجرد التعطيل فإنه لا يصح حينئذ أن

(١) أي كالشبهة فنقول هو ثابت لكونه صفة، فإن منعوا اتصاف الشيء بالثابت فلا يمكن أن يقال له ممكن، فإن التزم ذلك فليس بممكن، وقد قال أنه ممكن بعين ما ذكره - س ر ه.

(٢) وهو تعالى فعال مطلقاً أو لكون وجوده عين ذاته، والموجود معناه ذات له الوجود. والاول منقوض بالمعبود والمحمود ونحوهما، والثاني بكل الأسماء الحسنى. مع أنه قد ورد في الشرع إطلاق الموجد، مثل أنا جيك يا موجود في كل مكان لعلك تسمع ندائهم - س ر ه.

يقال: إنه حقيقة أو ذات أو شيء من الأشياء وإلا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذات والشيء، فإذا لم تكن شيئاً يكون لا شيئاً لاستحالة الخروج عن السلب والإيجاب، وكذا الهوية والثبات والتقوم وأمثالها، فيسند باب معرفته وصفه بصفات جماله ونعمت كماله.

والعجب أن أشباه هؤلاء القوم، معتنعون عند الناس من أهل النظر. وهذا هو العذر في إيرادنا شيئاً من هوساتهم في هذا الكتاب، إذا عاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات وردّها. وذكر صاحب الإشراف في كتاب المطالعات بعد ذكر ماتم و سوابه من شيئية المعدوم وإثبات الواسطة: ومن العجب أن الوجود عندهم يفيد الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم، فلا يفيد الفاعل وجود الوجود، مع أنه كان يعود الكلام إليه ولا يفيد إثباته فإنه كان ثابتاً في نفسه بما مكانه، فما أفاد الفاعل للماهيات شيئاً، فعطوا العالم عن الصانع. قال: وهؤلاء قوم نبغوا في ملة الإسلام و مالوا إلى الأمور العقلية وما كانت لهم أفكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الأمور الذوقية، ووقع بإيديهم مما أتته جماعة في عهد بني أمية من كتب قوم أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة، فظن القوم أن كل اسم يوناني فيه اسم فيلسوف، فرجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا إليها وفرعوها، رغبة في الفلسفة، وانتشرت في الأرض وهم فرجون بها، وتبعهم جماعة من المتأخرين وخالفوهم في بعض الأشياء. إلا أن كلهم إنما غلطوا بسبب ما سمعوا من أسامي يونانية لجماعة صنّفوا كتباً يتوهم أن فيها فلسفة وما كان فيها شيء منها، فقبلها متقدموهم وتبعهم فيها المتأخرون، وما خرجت الفلسفة إلا بعد انتشارها قايلاً عامة يونان و خطبائهم وقبول الناس لها.

فصل « ٩ »

في الوجود الرابطي

إطلاق الوجود^(١) الرابطي في صناعاتهم يكون على معنيين:

(١) عبارته أنه في هذا الفصل لا يخلو عن اندماج، وسيأتي فصل آخر في معناه تبين فيه حقيقة أمر الوجود الرابط والرابطي، ونورد هناك ما يوضح به حقيقة الحال، وما يتفرع عليهما من الأصول العلمية، فانظر - ط -

أحدهما ما يقابل الوجود المحمولى وهو وجود الشيء نفسه المستعمل^(١) في مباحث المواد الثلاث وهو ما يقع رابطة في العمليات الإيجابية وراه النسبة الحكيمية الاتحادية التي هي تكون في جملة العقود . وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولى بالنوع أم لا ثم تحققه في الهليات البسيطة أم لا ، والحق هو الأول وفي الأول والثاني في الثاني والاتفاق^(٢) النوعي في طبيعة الوجود مطلقاً عندنا لا ينافي التخاليف النوعي في معانيها^(٤) الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية ، كما سيتضح لك مزيد إيضاح . على أن الحق^(٥) أن الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ .

(١) صفة ما يقابل فالو جوب ومقابلاه كصفات لهذا الوجود . وتلخيص المقام أن الوجود رابط ومحمولى ، والرباط هو ثبوت الشيء للشيء . وهو مفاد كان الناقصة ، كقولنا البياض موجود في الجسم أو الجسم كائن أبيض أو يحذف الرابطة وتكون القضية ثنائية ، وفي جميعها وجود رابط غير مستقل بالمفهومية ، وهو الوجود لا في نفسه ، فهو معنى حرفي لا يخبر عنه . وقولنا هذا من قبيل قولنا من لا ابتداء وفي لا يخبر عنه ، اذ لو اخبر عن هذا الوجود لزم الانقلاب . ثم إنه رابطة في العمليات الإيجابية ، وأما السوالب ففيها سلب الرباط ، كما سيتحقق أن الكيفيات في السوالب أيضاً كصفات للنسب الإيجابية والجهات متحدة ، وهو مغاير للنسبة الحكيمية فانها في كل العقود ، بخلاف هذا الوجود فانه في الموجبات غير الهليات البسيطة . و يسميه المصنف قده تبعاً لاستاده في الاتفاق المبين بالوجود الرابط صونا من الفلظ فقد جعل المحقق اللاهيجي في بعض كتبه وجود الاعراض رابطاً مفاد كان الناقصة ، فخلط بين الرابطين ، فلا تغفل . والمحمولى هو وجود الشيء في نفسه ومفاد كان التامة ، فاما أن يكون وجوده في نفسه لنفسه كوجود العقل أو الجسم ، و اما لا لنفسه كوجود الاعراض ، و يسمى الثاني الرباطي و الأول الوجود في نفسه . ثم الوجود في نفسه لنفسه ، اما أن يكون بنفسه كوجود الواجب ، واما أن يكون بغيره كغيره من الجواهر الغير العالة - س ر ه .

(٢) أي الاتفاق بحسب السخ اذ لا نوع للوجود وليس كلياً - س ر ه -

(٣) إشارة الى انها واحد بحسب السخ والحقيقة ، مختلف باعتبار ان الوجود المحمولى خارج عن المقولات رأساً بالذات ، و ما يقابله هو احدى المقولات العشرة أعنى مقولة الاضافة و هي من المقولات الثانية ، والمقولات الثانية لها نحو تحقق ضعيف و بحسبه تكون من سنخ حقيقة الوجود المحمولى ، تأمل فانه لطيف دقيق - س ر ه .

(٤) أي الماهيات المنتزعة عن مراتب تنزلاتها بالذات - س ر ه .

(٥) فان الوجود الرابط حين كونه رابطاً لم يكن بهذا الاعتبار وجوداً ولا شيئاً من الاشياء ، فان اطلق عليه الوجود و حاله هذه ، فهو من اشراك اللفظ فقط .

والثاني ماهو أحد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية، وليس معناه إلا تحقق الشيء في نفسه، ولكن على أن يكون في شيء (٧) آخر أوله أدعده، لا بأن يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفته، وجملة المقالات لإبداء عينة في الفلسفة المشهورة فإن وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للملة الفاعلية التامة عندنا وعندهم؛ لكننا نقول بأن لاجهة أخرى للمعلول غير كونه مرتبطاً إلى جاعله التام يكون بتلك الجبهة موجوداً لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان ويختلف

هو الحق. ثم إن التفت إليه العقل و قصد به الحكم عليه أو به انقلب وجوده محولاً كما هو شأن المعاني الحرفية، حين كونها روابط وأدوات ليس شيئاً من الأشياء المحصلة التامة، وإذا صارت منظوراً إليها معقولة بالقصد محكوماً عليها أو بها انقلبت اسية استقلالية، انقلاب الناقص إلى التام والقوة إلى الفعل، ففرق بين كون الشيء شيئاً أو قوة على شيء، إذا القوة بها هي قوة ليست شيئاً من الأشياء أصلاً إلا باعتبار آخر غير كونها قوة كما سيجيء تحقيق ذلك من المصنف بعد عدة ورقات عند بيان كون المواد من المعاني العقلية - هـ ر هـ.

(٦) إذ لو كان الاتفاق في معنى آخر لحمل عليه فيلزم الانقلاب. لعل مراده أنه لما كان بينهما غاية التباعد، كاد أن يكون كالشترك اللفظي كما مر نظيره في انصاف الماهية بالوجود والإلا كان خلاف التحقيق الذي عنده وأشار إليه هاهنا أيضاً بقوله في معانيها الذاتية، وأوضاعها غير مرة، كيف وهو قد حقق في هذا السفر، إن الاتزاعيات والإضافات وإعدام الملكات لها حظوظ من الوجود، وقال: بهذا يدفع عار عظيم عن الحكماء في بحثهم عن العقولات الثانية والأعراض النسبية، مع أن شأنهم البحث عن الأعيان الموجودة، فهو يقول: وجود الروابط والإضافات بنحو النسبية وإن لم يوجد بنحو الطرفية. النفسية والاستقلال، كيف ولولم تكن موجودة بهذا النحو؟ لم يكن فرق بين القضايا الصادقة والكاذبة كما لا يخفى، بل لولم يكن هذا الوجود الرباطي الألفي الذهن لكفى، إذا الوجود نسخ واحد وإن كان ذهنيًا وخارجيًا، أو في غاية الشدة ونهاية الضعف، والأولى أن يقال: كلامه في تعالف المفهومين. بما هما مفهومان وبما هما كالماهيتين لذينك الوجودين الرباط والمعلول، لأن الوجودين لاجهة اتفاق بينهما، إذ ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاتفاق، فهو وجود آخر بنحو النسبية يلحق الوجود الناعتى للبياض بعد تماميته، فأنك أولاً تنصدي لاثبات عينية البياض مثلاً وانه من الطبائع الموجودة في العين، فتعقد عقداً هلياً بسيطاً، ثم بعد ما فرغت من ذلك تنصدي لأن له وجوداً رابطاً للعلاج مثلاً يلحق البياض بالنحو المذكور، أو يلحق وجود جسم العلاج، وهذا الالتحاق تارة بالمحمول وتارة بال موضوع أفما هو بالاعتبار - س ر هـ.

(٧) كوجود السواد في الجسم؛ أو له، كوجود المعلول للملة؛ أو عنده، كوجود

النسبتان وهم لا يقولون به إذا لمعلول عندنا هو أتعاء الوجودات بالجعل الإبداعي ، وعندهم إيمانفس الماهيات كما في طريقة الرافيين أو اتصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشائين فإن هذا الوجود الرابطة ليس طباعه أن تبين تحقق الشيء في نفسه بالذات بل إنه أحد^(١) اعتباراته التي عليها إن كانت ، وأما الوجود الرابطة الذي هو إحدى الرابطين في الهئية المركبة ، فنفس مفهومه يبين وجود الشيء في نفسه ، وفي قولنا البياض موجود في الجسم ، اعتباران: اعتبار تحقق البياض في نفسه وإن كان في الجسم ، وهو بذلك الاعتبار محمول لهل البسيطة ، والآخرة أنه هو بعينه في الجسم ، وهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه ، وإن كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحشية ، وإما يصح أن يكون محمولا في الهل المركبة ، ومفاده أنه حقيقة ناعية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم .

ثم وجود الشيء ، الناءتي بعد أن يؤخذ على هذه الجهة لاحظ على نحوين : تارة ينسب إلى ذلك الشيء فيكون من أحواله ، وتارة إلى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض ، فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت . وعلى قياس ما تناولناه إليك يقع لفظ الوجود في نفسه أيضاً بالاشتراك العرفي على معنيين : أحدهما بإزاء الوجود الرابطة بالمعنى الأول ، ويعم ما لذاته وهو الوجود في نفسه ولنفسه وما لغيره كوجود الأعراض والصور وهو

الوجود المعلوم عند النفس كذا في الافق المبين ، والفرض من هذا التقسيم الثلاثي الإشارة إلى موارد استعمال الوجود الرابطة وأنه غير مختص بالأعراض ، فإنه يستعمل في وجود الصور الحالة في المواد ، وفي وجود المعلول للملة ، وفي وجود العقل الفعال للنفس ، وفي وجود الحق المتعال للعالم حيث يتكلم في الغايات ، فعندنا أن العندية مثل وجود العقل الفعال للنفس ، لا مثل وجود المدركات الجزئية للنفس ، لأن إدراك الجزئيات لما كان بالإنشاء فهو من قبيل وجود المعلول للملة . وكون وجود الجواهر رابطة بل رابطة بالنسبة إلى وجود القيوم تعالى كما قال قده لا يتنافى كونه نفسياً بالنسبة إلى مادونها وفيما بين أنفسها . والحق أن رابطة كل الوجودات بالنسبة إلى وجود القيوم بذاته إضافة إشراقية ليست كرابطة النسب المغولية . والنسبة بين الرابطين كالنسبة بين الوجود الحقيقي والانتزاعي - سره .

(١) وهي تحقق الشيء في نفسه من غير أن يكون نعتاً كوجود الجوهر ، وتحقيقه على أن يكون نعتاً كوجود المرض بالاحظة النعنية والنفسية ، وهي أقسامه الثلاثة أعني في نفسه فقط ، وفي نفسه ولنفسه ، ثم في نفسه ولنفسه وبفعله كما مر - سره .

الوجود في نفسه لا لنفسه، والآخرة بإزاء الرابطة بالمعنى الأخير، وهو ما يختص بوجود الشيء لنفسه ولا يكون للنوعات والأوصاف.

والحاصل أن الوجود الرابطة بالمعنى الأول مفهوم تعلق لا يمكن تعقلها على الاستقلال، وهو من المعاني الحرفية ويستحيل أن يسلم عنه ذلك الشأن، ويؤخذ معنى إسمياً بتوجيه الالتفات إليه فيصير الوجود المحمولي. نعم ربما يصح^(١) أن يؤخذ نسبياً غير رابطي. وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه، وإنما لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجاً عن ماهية موضوعه، فله صلوح أن يؤخذ بما هو هو، فيكون معنى إسمياً بخلاف الإضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه^(٢) الأقسام منآتية في العدم على وزان ما قيل في الوجود، وكثيراً ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ، فلو اضطلع على الوجود الرابط لأول الرابطين، والرابطة الأخير، وبإزائهما الوجود المحمول لأول المعنيين، والوجود في نفسه للأخير، وكذا في باب^(٣) العدم يقع الصيانة عن الغلط.



(١) كما في المركب التقيدي - سرده.

(٢) هذا بحسب القصة البدوية، ولا فيسجي. منه رد أن العدم لا يتحقق فيه

الرابط - ط.

(٣) لكن العدم الرابط هاهنا عدم الربط، فهو من باب إطلاق العملية والشرعية

و نعوها في السوالب - سرده.

المنهج الثاني

في أصول^(١) الكيفيات ، وعناصر العقود ، وخواص كل منها ، وفيه فصول .

فصل « ١ »

في تعريف الوجوب والإمكان والامتناع والحق والباطل .^(٢) إن من المعاني التي ترسم النفس بها ارتساماً أو لياً هو معنى الضرورة^(٣) واللاضرورة ، ولذا كالماتصدي بعض الناس أن يعرفها تعريفاً حقيقياً لالفظياً تنبيهاً عرفياً بما يتضمن دوراً ، فعرف الممتنع بأنه ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع ، وهذا دور ظاهر ، وعرفوا أيضاً الواجب بأنه الذي يلزم من فرض عدمه محال ، والممكن بأنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال ، وهذا فاسد لالما توهمته بعضهم من أن هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن . فإن المراد^(٤) منه الممكن العامي ، وما عرف بأنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاصي ، فلا يلزم الدور من هذا الوجه ، بل من أجل^(٥) أن من عرف الممتنع بما يجب أن لا يكون ، عرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دورياً . فهذه الأشياء يجب أن يؤخذ من الأمور البينة فإن الإنسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامتين ، مفهوماً أقدم من الضروري واللاضروري فإذا نسب الضرورة إلى الوجود يكون وجوباً ، وإذا نسبها إلى العدم يكون

(١) القوم وإن كثروها بالانقسام إلى الضرورة الذاتية والازلية والوقئية والمنتشرة وغيرها من الجهات ، إلا أن أصولها ثلاثة ، ثم إنها كصفات للوجود الرابط أعني ثبوت الشيء للشيء ، ولهذا اردف مبحثه بمبحثها - سره .

(٢) هو الامكان والامتناع - سره .

(٣) أي ضرورة الوجود أو العدم فيشمل الوجوب والامتناع - سره .

(٤) وقد يجاب بأن الممكن الخاص عبارة عن امكانين عامين ، وظاهر أن الامكان العام إذا كان معلوماً لم يحتاج الامكان الخاص إلى تعريف على حده بل يكفي فيه أن يقال : إنه امكانان عامان ، فاحتياجه إلى التعريف لأجل عدم معلومية الامكان العام ، فتعريفه بالمحال تعريف للامكان العام فإذا فرض تعريف المحال بالامكان العام كان دوراً فتأمل - سره .

(٥) وجه الفساد في تعريف الممكن ، أن المحال المأخوذ في تعريفه مجهول ، لأن تعريفه دوري لتوقفه على معرفة الوجوب المتوقفة على معرفة المحال - سره .

امتناعاً، وإذ انبسط للاضرورة إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص .
على أن التعريفات المذكورة مشتملة على خلل آخر وهو أن مفهوم الواجب ليس^(١)
ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال، وليس لأجل محال آخر يلزم بل قد^(٢) لا يلزم
محال آخر أو لا يكون ما يلزم أظهر ولا يبين من نفس فرض عدمه . وكذا الكلام في الممتنع
فإن المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفاً للشيء بنفسه . و
على هذا السبيل معنى الإمكان بل جميع المفاهيم الشاملة المبحوث عنها في العلم
الكلّي كما نبهناك عليه سابقاً . وإن اشتبهت أن تعرف شيئاً من هذه المعاني الثلاثة ،
فلتأخذ الوجوب بينتاً بنفسه ، كيف وهو تأكيد الوجود والوجود أجلى من العدم لأن
الوجود يعرف بذاته و العدم يعرف بالوجود بوجه ما ، ثم تعرف الإمكان بسلب
الوجوب عن الطرفين ، والامتناع بإثبات الوجوب على السلب .

ثم اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة ، نظروا
إلى حال المهيئات الكلية بالقياس إلى الوجود و العدم بحسب مفاهيم الأقسام ، من
غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان ، فوجدوا أن لا مفهوم كلياً إلا وله الاتصاف بأحد
منها ، فحكموا أولاً بأن كل مفهوم بحسب ذاته إما أن يقتضي الوجود أو يقتضي العدم أولاً
يقضي شيئاً منهم ما حصل الأقسام الثلاثة : الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته ، وأما
احتمال كون الشيء مقتضياً للوجود و العدم جميعاً فيرتفع بأدنى الالتفات . وهذا هو
المراد من كون الحصر في الثلاثة عقلياً ثم لما جاءوا إلى البرهان وجدوا أن احتمال
كون الماهية مقتضية لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلي ، وإن خرج من التقسيم

(١) والا صدق التعريف على المعلول الأول ، فإنه أيضاً ما يلزم من عدمه محال
هو عدم الواجب تعالى ، ولكن نظره قدّه إلى عدم حيله على المعرفة خاصة من غير
تعرض لعدم مانيته من دخول الغير - س د -

(٢) كالطور فقد قال المحقق الخفري : إنه إذا فرض عدم الواجب تعالى يكون
طبيعة موجود ما موقوفة على طبيعة إيجاد ما وبالعكس ، فيلزم الدور . واعترض المصنف
عليه بأن الدور بين الطبيعتين لا ضير فيه ، وهل هو إلا كشبهة البيضة والدجاجة فلا يلزم
محال من عدمه . وإن لم لا يكون ما يلزم أظهر وأبين من نفس عدمه ، لأن إثبات معالية
هذا اللازم - كاتسلسل - دونه خرق القناد ، بخلاف عدم الواجب تعالى فإنه محال
بنفسه . فكما أن كل وجود لا بد أن ينتهي إلى وجود الواجب بالذات ، كذلك كل ممتنع
لا بد أن ينتهي إلى ممتنع بالذات هو عدمه تعالى - س د -

في أول الأمر، فوضعوا أولاً معنى الواجب على ذلك الوجه، فإذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر لواجب الوجود كما سنذكر على وجه التصدير. وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقلية والنفسية والطبائع الجسمية ونسبة العلية والإقاضة والآثار إليها أولاً، ثقة بما يثبتوا في مقامه أن لا مؤثر في الوجود إلا الواجب وإنما ينسب العلية والتأثير إلى ما سواه من المبادئ العقلية والنفسية والطبيعية من أجل أنها شرائط ومعدّات لفيض الواحد الحق وتكثّرات لجهات جوده ورحمته. ونحن أيضاً سالكوا هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة، حيث سلكننا أولاً مسلك القوم في أدائل الأبحاث وأسطرها ثم نفرق عنهم في الغايات. لئلا تنبوا الطبائع عما نحن بصدد في أول الأمر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقاً بهم، فكما أنهم غير واعمى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم، فكذلك نحن غير نا معنى الممكن في بعض ما سوى الواجب عما فهم الجمهور كما ستقف^(١) عليه.

فالتقسيم الأقرب^(٢) إلى التحقيق ما يوجد في كتبهم أن كل موجود إذا لاحظته العقل من حيث هو موجود وجرد النظر إليه عما عداه، فلا يخلو إما أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه أم

(١) من أن امكان الوجودات الامكانية، هو افتقارها الذاتي الذي هو كونها اموراً تعلقية بحيات ذواتها في أنفسها. وهي عين العلاقات والارتباطات لأنها أشياء لها التعلق والارتباط. والضرورة هي تأكيد الوجود، والامتناع هو تأكيد عدم، والامكان هو سلب التأكيدين، فهو أمر بين الأمرين ليس بتأكيد الوجود ولا لعدم، وهو أي الامكان بهذا الاعتبار يقبل الشدة والضعف بحسب القرب والبعد من الطرفين وعندها - نده -

(٢) يرد عليه أولاً أن هذا التقسيم يفيد انقسام الموجود إلى واجب الوجود بالذات وغيره من الممكنات وجوداً أوماهية، فلا يبقى محل لتقسيم الواجب ثانياً إلى الواجب بالذات وبالفير وبالقياص إلى الغير وهو ظاهر.

وثانياً أن المراد بالموجود في المقسم لابد أن يكون هو الأعم من الوجود الموجود بنفس ذاته و الماهية الموجودة بالوجود، ولابد أن يكون المراد بانتزاع الوجود حيثنه الحكم بالاستقلال بالموجودية بنفسه أو غيره، وإلا فالانتزاع بمعنى وجدانه موجوداً ثابت في جميع الأقسام، ولا أقل في الوجود الواجبي والوجود الامكاني، فإن الوجود عندهما جميعاً بناءً على الشكيك والواجب حيثنه في تقرير التقسيم أن يقال أن كل موجود مستقل بالوجود عند العقل أما أن يستقل به بذاته أو غيره، والاول

لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه أو غير ذلك فالأول هو مفهوم الواجب لذاته ، الحق الأول و نور الأنوار على لسان الإشراف والوحدة الحقيقية عند الفيشاغوريين ، وحقيقة الحقائق عند الصوفية والثاني لا يكون ممتنعاً لذاته بعدما جعلنا المقسم الموجود فنسمه ممكناً سواء أكان ماهية أوانية لا أن موجودية الماهيات بانضمام الوجود إليها ، وانصبغها به ، وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام ، كوقوع الضوء والظلال على الهياكل والقوالب بل بتطوره بالأطوار الوجودية المنسوبة إلى الماهيات بنحو الانصبغ والاتصاف والاستكمال ، وإلى القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول ، والتشعشع ، والاتماع ، والتجلى ، والفيض والرشح إلى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه فمصدق حمل مفهوم الموجود العام ومبدأ انتزاع هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته ، هو نفس ذاته بذاته ، بلا ملاحظة جهة أخرى واعتبار أمر آخر غير ذاته من الحشيات الانضمامية أو الانتزاعية التعليلية أو التقييدية وفي الممكن بواسطة حشية أخرى انضمامية اتحادية إذا أريد به الماهية أو ارتباطية تعلقية إذا أريد به نحو من الوجود وإذا سينكشف لك بنحو البرهان أن موجودية الممكن ليست إلا باتحاده مع حقيقة الوجود ، كما أشير إليه وأن مناط إمكان وجوده ليس إلا كون ذلك الوجود متعلقاً بالغير مفتقراً إليه ، ومناط الواجبية ليس إلا الوجود الغني عما سواه ، فإمكان الماهيات الخارجية عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي هي ، وإمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة و متعلقة وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها ، فحقائنها حقائق تعلقية ، وذواتها ذات لمعانية لاستقلال لها ذاتاً ووجوداً ، بخلاف الماهيات الكلية فإنها وإن لم يكن لها ثبوت قبل هو الواجب والثاني هو الممكن ، ويخرج من التقسيم حيث الوجود الرابط لعدم استقلاله بالوجود عنده ولومع انضمام متعلقه من الطرفين ، هذا وأخذ الموجود في المقسم على نحو يشمل الرابط وطرفيه جميعاً أشكال آخر على التقسيم ، ويمكن دفع هذا الاشكال عن التقسيم بتقرير آخر ، وهو أن يقال أن كل ما يصفه العقل بأنه موجود بنحو ما ، إما أن يكون متعلق الوجود بغيره أولاً الأول الممكن والثاني الواجب . وثالثاً أن التقسيم على هذا النحو يعود بالحقيقة إلى تقسيم الموجود إلى المستقل والرابط ، من غير أن يحال به معنى الإمكان والوجوب من جهة كونها مادتين للفضاء بالمؤلفه ط .

الوجود إلا أنها أعيان متدورة بكنهها مادام وجوداتها ولو في العقل ، فإنها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الإشارة العقلية إليها بأنها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الأوقات بل هي باقية على احتجاجها الذاتي وبطونها الأصلي أزلاً وأبداً ، وليست حقائقها حقائقاً تعلقية فيمكن الإشارة إليها والحكم عليها بأنها هي وأنّها ليست إلا هي وأنّها لا موجودة ولا معدومة ، ولا متقدمة ولا متأخرة ، ولا مصدر ولا صادر ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول .

وبالجملة ليست محكوماً عليها بحسب ذاتها ولو في وقت وجودها المنسوب إليها مجازاً عند العرفاء ، ^(١) بنعت من النعوت إلا بأنها هي هي لا غير ، بخلاف الوجودات فإن حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بأنها هي هي إذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية ، ومع هذا فإنها عينيات صرفة بلا إبهام ، ووجودات محصنة بالماهيات ، وأنوار ساذجة بلا ظلمة ، وهذا ما يحتاج تصورها إلى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة ، ولهذا قيل إن هذا طور وراء طور العقل ، لأن إدراكها يحتاج إلى فطرة مستأنفة وقريحة ثانية ، فكما أن الماهيات ^(٢) الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصورها بحدودها والاكتفاء بماهياتها إلا بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية ، فكذلك لا يمكن اكتناء شيء من أنحاء الوجودات الفاقرة للذوات إلا من سبيل الاكتناء بما هو مقوم له من مبادئ الوجودية ومقوماته الفاعلية . ومن تعمق تعمقاً شديداً فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان أن الحد والبرهان متشاركان في الحدود ، وأن الحد ^(٣) الأوسط في البرهان بعينه هو

(١) متعلق بقوله محكوماً عليها - هـ ر هـ .

(٢) يعني أن الماهيات الكلية المركبة كالإنسان والفرس مع كونها أعياناً متصورة بكنهها ، إذا قطع النظر عن مفهومها لم تبق ، مع أن هنا شيئاً وشيئاً فكيف في الوجودات مع قطع النظر عن مفهومها الوجوبي ؟ والعال أن هنا شيئاً وربط شئاً وربط لا حكم له في نفسه - س ر هـ .
(٣) أي العلل المأخوذة فيه ، لأن الوسط كما قال الشيخ ما يقرن بقولنا لانه وهو بعينه وشخصه هو الحد المتأخر أي حقيقة الشئ ، لأن الفصل هو الصورة ، وشيئية الشئ ، بصورته ، كما قال الشيخ : صورة الشئ ، ماهيته التي هو بها هو . وهذه العبارات الثلاث متقاربة ، وقد مر البيان المنطقي والالهي فتذكر . وأما البيان المناسب لذائق الالهيين كقول المعلم أن الجواب عما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد ، فهو أن علة الوجود القيد بالمعدودين

الحد المتأخر الذي هو الفصل (١) في الحد، وما ذكره المعلم الأول في اثولوجيا أن الجواب عما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد، يجد إشارة لطيفة غامضة بل واضحة إلى صحة ما قلناه وبالجملته تجريد الممكن عن مقوماته بحسب الماهية أو الوجود ليس إلا من تعاملات النفس وتصرفاتها .

وقد تبين مما ذكر من معنى الإمكان والوجود أن ما حقه في نفس ذاته الإمكان والافتقار لا يصح أن يقتضي وجود ذاته لاتاماً ولاناقصاً ، ولا ترجيح وجوده وعدمه سواء بلغ أحد الوجود أولاً ، فإذن تجويز كون ذات الممكن مقتضياً لرجحان الوجود وأولويته رجحاناً متقدماً على وجوده وأولوية باعثة لتحقيقه ، إنما شأن الغفلة عن كون

كوجود زيد هو الفيض المقدس ، فإن ظهوره منطوف في ظهوره ، كأنظواء أنوار الكواكب تحت نور الشمس بوجه ، وحقيقته أيضاً هو لانه تمامه ، وشيئة الشيء انما هي بتمامه لا بنقصه ، ولهذا قال في أوائل كتابه البهية والبعاد : اما عند المعبرين من المشائين في شبه ان يكون حيثة فاعلية الفاعل لوجود شيء داخل في مصداق الحكم على ذلك الشيء بالوجود . وقال في بحث مراتب العقل النظري منه : اولئك يقول اذا كان كل هيولى اولى قوة محضة و امكاناً صرفاً و ابهاً محضة ، فما الفارق بين الهيوليات ، فانهم ذهبوا الى ان لكل واحدة من صور الافلاك الكلية هيولى خاصة ، سوى هيولى العناصر ؟ ثم اجاب بأن الفرق بين الهيوليات انما كان بعللها ، فان تحصيلاتها بالعلل القريبة منها كالمقول الفعالة بانضمام الصور الحالية ، وشركتها اياه في افادة المواد . ثم قال بعد كلام : ولك ان تقول بحسب التحليل من النظر ان تحصل الشيء بالفاعل القريب تحصل بأمر خارج ، ولكن يجب ان يفتن بأن فاعل الشيء بمنزلة ذات الشيء بل اقرب منها الى ذاته ، فالتحصل بالفاعل ليس تحصللاً بأمر خارج عن قوام الشيء انتهى .

والحاصل انه كما ان تحصيلات الصور بعينها تحصيلات الهيوليات واختلافها عين اختلافها ، واذا قيل ما الهيولى في نفس الامر أصبح ان يقال هي النار والهواء وغيرهما من الصور كما يقال الهيولى مع المتصل متصلة ، ومع المنفصل منفصلة ، ومع الماء ماء ، و مع الهواء هواء ، وهكذا و الصورة شريكة لعل الهيولى ، كذلك في كثير من الأشياء التي هي الوجودات الخاصة بالنسبة الى الفيض المقدس ، وعلى اصطلاح بعض العرفاء حيث يطلق المادة على الفيض و الوجود المبسط ، كما يجيء في بحث العلة والمعلول من هذا الكتاب ، كان فيما نحن فيه تحصل الصورة بالمادة بعكس الهيولى والصورة على اصطلاح الحكماء ويجوز ان يراد بكثير من الأشياء المغارقات النورية ، حيث انها ليست لها الاغلة الوجود لتجردها عن المادة والصورة ، فقامها بعللة الوجود فليس لها ما هو الا هي ، ولا فرق بين ان يحصل لم هو فيها على اللمية الفاعلية او اللمية الغائية لانها فيها واحد سره . (١) والفصل هو الصورة وصورة الشيء ماهيته التي هو بها ما هو ، على ما قاله الشيخ فسار فاهو ولم هو واحداً هذه .

الممكن في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلا محضا وليس له امتياز ولا تأثير ولا اقتضاء أصلا .
 وأيضا لو اقتضى ذات ممكن ما أولوية وجوده و رجحانه ، لزم الترجيح
 من غير مرجح لأنه لما لم يكن قبل وجوده ، لم يزل ولا تخصص ، فحيث اقتضى ممكن
 ما أولوية وجوده وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ، ولا يقتضي ممكن آخر
 أولوية وجوده وتخصصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شيء منهما عن الآخر لبطا لهما
 في تلك المرتبة ، يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصص بلا مخصص
 وأشير إلى معنى الإمكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله تعالى كل شيء
 هالك الا وجهه : ذ الهالك عبارة عن لا استحقاقية الوجود ، فاستثنى وجهه وهو
 جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود ، وبهذه النعمة الروحانية قيل اهتزت نفس
 النبي اهتزازاً علوياً لاسفلية ، حيث سمع قول لبيد .

ألا كل شيء ما خلا الله باطل و كل نعيم لامحالة زائل

وطربت ضرباً قدسياً لأحسيت ، وقال اللهم إلا أن العيش عيش الآخرة

وأما الحق ^(١) فقد يعنى به الوجود في الأعيان مطلقاً ، فحقيقة كل شيء ، نحو وجوده العيني ،
 وقد يعنى به الوجود الدائم ، وقد يعنى به الواجب لذاته ، وقد يفهم عنه حال القول
 والعقد من حيث مطابقتها لما هو واقع في الأعيان ، فيقال : هذا قول حق ، وهذا
 اعتقاد حق ، وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق ، ^(٢) فهو الصادق باعتبار نسبه إلى
 الأمر ، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه وقد أخطأ ^(٣) من توهم أن الحقيقة عبارة
 عن نسبة الأمر في نفسه إلى القول أو العقد ، والصدق سببهما إلى الأمر في نفسه ،
 فإن التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسف وأحق الأقاويل ما كان صدقه دائماً ،

(١) أي المتكود في أول الفصل فله أربعة معان : المرادف للوجود المطلق
 بل مطلق الوجود ، والوجود الدائم كوجود العقل ، والحق تعالى شأنه ومطابقة القول بالفتح
 للواقع ، وكذا مطابقة العقد الذي في القضايا المقولة له - سره .

(٢) و مرجعه إلى أن الحق هو الوجود العيني ، وإنما يتصف به القول بدهوى
 أن مضمونه هو الوجود العيني ، وأما الصدق فهو مطابقة القول للخارج على أي حال - ط .

(٣) فجعل زيد قائم إذا كان قائماً في الواقع ، صادقا و الواقع حقاً ، وهذا تعسف
 لأنه يكون من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه إذا قلنا هذا القول حق - سره .

وأحق من ذلك ما كان صدقه أولياً ، وأول الأقاويل الحققة الأولية التي إنكاره مبنى كل سفسطة هو القول بأنه لا واسطة بين الإيجاب والسلب ، فإنه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل ، وإنكاره إنكار لجميع المقدمات والنتائج ، وهذه ^(١) الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود . وثقافة ^(٢) ما ذكره الشيخ في الشفاء لسبيل مقاييح السوفسطائية أن يسأل عنهم إنكم هل تعلمون أن إنكاركم حق أو باطل أو تشكون ، فإن حكموا بعلمهم بشيء من هذه الأمور ، فقد اعترفوا بحقيقة اعتقادها سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقيقة في قولهم بإنكار القول الحق أو اعتقاد البطلان أو الشك فيه ، فسقط إنكارهم الحق مطلقاً ، وإن قالوا : إنا شككنا ، فيقال لهم : هل تعلمون أنكم شككتهم أو أنكم أنكرتهم ؟ وهل تعلمون من الأقاويل شيئاً معيناً ؟ فإن اعترفوا بأنهم شاكون أو منكرون ، وأنهم يعلمون شيئاً معيناً من الأشياء ، فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما ، وإن قالوا : إنا لانفهم شيئاً أبداً ، ولانفهم أنالانفهم ، ونشك في جميع الأشياء حتى في وجودنا وعدمنا ، ونشك في شكنا أيضاً ، وننكر الأشياء جميعاً حتى إنكارنا لها أيضاً ولعل هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين ، فسقط الاحتجاج بهم ، ولا يرجي منهم الاسترشاد ، فليس علاجهم إلا أن يكتفوا بدخول النار إذا النار واللائل نار واحد ، ويضربوا فإن الألم واللا ألم واحد .

ذنبية . قسمة المفهوم بحسب المواد الثلاث إلى الواجب والممكن والممتنع

(١) أي الاحقية في التصورات انما هي للموجود بدهي "وجود" ، فإنه أبده البديهيات واغناها عن التعريف فالتصديق أيضاً أوليتها باعتبار مصدره .

(٢) انما تعرض قبل الخوض في المسائل لهذا اذمالم يطلع منجهم لا يفيد البرهان شيئاً . ثم انه وان نشأ الا ان فيه بعد شيئاً ، لانه اذا كان معنى قوله او تشكون انكم تعلمون شككم بجعل كلمة ان مخففة من المثقلة ، فلا يلائمه قوله فيما بعد وان قالوا انا شككنا ، وايضاً يلزم التكرار مع قوله فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتهم ، وان كان قوله او تشكون مقابلاً لقوله هل تعلمون ، فلا يلائمه الامور بصيغة الجمع وايضاً لا يلائمه قوله او الشك فيه كما لا يخفى لكن لا غبار عليه بان يجعل قوله وان قالوا انا شككنا الخ متفرعاً على القائل المطوى لقوله هل تعلمون ، ان جعلنا او تشكون مفعولاً وكلمة ان مخففة من المثقلة او متفرعاً على قوله او تشكون لجعله مقابلاً لتعلمون ، وشكاً آخر مقدراً لتعلمون ، اذا لانكار بعد الشك غالباً فيدل عليه لفظ الانكار ولا تكرار على اي وجه ، برين ، لان شككتهم وانكرتم من باب جعل المتعدي نازلاً منزلة اللازم وفي الاول لم يكن كذلك - سره .

قسمة حقيقية أو في مرتبتها لأن احتمال ضرورة طرفي الوجود والعدم أو الإيجاب والسلب ساقط عن الاعتبار مع صحة القريحة وهي جارية في جميع المفاهيم بالقياس إلى أي محمول كان ، فكل مفهوم إما أن يكون واجب الحيوانية أو ممثلاً أو ممكنها ، لكن حينما يطلق الواجب وقسماء في العلم الكلي يتبادر الذهن إلى ما يكون بالقياس إلى الوجود ، فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان ، لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود .

وأما ما توهمه بعض من أن هذه مغايرة لثلاث بحسب المعنى و إلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها ، فمندفع (١-٢) بأن اللازم منه هو أن يكون الأربعة واجبة الزوجية لا واجبة (٣) الوجود فاختلف (٤) المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة . وبعض (٥) أجله أصحاب البحوث حيث لم ينفق أنه لازم الماهية كنبوت الزوجية للأربعة ، إنما ينسب بالذات

(١) والاولى ان يقال انكم ان اردتم بقولكم واجبة لذوات الماهيات ، سلمت لللازمة و منعنا بطلان التالي ، وان اردتم به واجبة لذوات اللازم منعنا اللازمة من رده .

(٢) الدافع بهذا هو السيد الشريف في حاشية الشرح القديم - هـ .

(٣) أي لان الأربعة واجبة الوجود ، و الظاهر ان يقال لا ان الزوجية واجبة الوجود ، لكن لما استلزم وجوب الزوجية لذاتها وجوب الأربعة كذلك لكونها نعتا لا بشئ بدون النعوت وكيفا مختصاً بالكم ولا سبباً انها لازمة لماهية الأربعة قال ما قال من رده .

(٤) قال في الشوارق يعني ان كون المنبأ في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته ، إنما هو لا اعتبارهم بهذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود ، لالاجل التفاوت في المعنى انتهى يعني ان صاحب المواقف يريد ان الوجوب هنا غير من جهة وضع اللفظ للوجوب الذي هناك فيكون مشتركاً لفظياً - هـ .

(٥) هو الحق الدواني وحاصل ما اجاب عما ذكره المتوسم وهو صاحب المواقف ، انه انما يلزم كون الزوجية واجبة لمزومها بذاتها ان كان ملزومها واجباً وليس فليس ، وهذا بناء على زعم هذا المحقق من ان لازم الماهية لازم كلا الوجودين ، وهذا غلط ، لان هذا ضم القسيتين ، والوحدة معتبرة في الانقسام ، وحاصل رده قد ان لازم الماهية لازم لنفسها بلا متخلية وجودها ، حتى لو جاز ثبوت الصدومات لكان لازماً لها بالظرفية في قولنا الأربعة زوج مادامت موجودة ظرفية بجهة ، فلا يتوقف لزومها لعل وجود الأربعة ، ولا على جاهل الأربعة توقفاً ذاتياً - س .

إلى نفس الماهية، ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل الماهية إلا بالعرض في الطبائع الإمكانية الغير المتحققة إلا بالجعل، ولا على وجودها إلا بالعرض أيضاً من جهة أنها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود، لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من الماهيات وحشية الوجود لها على أن يكون القضية المعقودة لذلك الحكم وصفية، ظن أن كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظراً إلى ذاتها إنما يتصور إذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى ما يوجد لها. وظن أن^(١) الضرورة في قولنا الأربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة، ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود؛ ولم يتميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتية الأزلية كما في قولنا الله قادر، وحكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود أي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة ليس بين الضرورة بالشيء زمانية أو غيرها وبين الضرورة مادام الشيء، كذلك، وبين الضرورة الأزلية السرمديّة الذاتية فرق محصل؟ فاتخذ سبيلاً مستقيماً إلى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف، وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لابه مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدمة ولوازمها المتأخرة، والفارق هو التقدم والتأخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات والماهية، لا بحسب الطبع والعليّة المشهورة

فصل « ٢ »

في أن واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعاً وفي عدم العلاقة للزمنية

(١) يعني ما هنا أمور ثلاثة الضرورة الأزلية والضرورة الذاتية في حال الوصف على سبيل

الظرفية البعثة والضرورة بشرط الوصف وهي الشروطة والوصفية، فاختلط ولم يميز بين الذاتية والشروطة، حيث جعل ضرورة لوازم الماهيات مشروطة بوجودها وجاعل وجودها، مع أن قيد الوجود محمول على الظرفية البعثة، ولا بين الضرورة الأزلية والذاتية في حال الوجود، حيث قال أن كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظراً إلى ذاتها إنما يتصور الخ إذا لم يميز لم يقل بذلك فإن اللازم واجب للمزوم نظراً إلى ذات المزوم ولا يلزم ذلك المزوم ضرورياً أزلياً، نعم لا بد أن يكون عقد القضية ضرورياً ذاتياً بحسب س ر هـ .

بين (١) واجبين لو فرضنا . كل ما لا علة له في ذاته لا يجب بعلة ، لأنك قد علمت أن مناط كون الشيء واجباً بالذات هو كونه إذا نظر إليه من حيث ذاته بذاته ، مطابقاً للحكم عليه بأنه موجود و محكياً عنه بذلك ، من غير حيثية أخرى انضمامية أو انتزاعية ، تقييدية (٢) أو تعليلية ، فإن مصداق الحكم على الأشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار آخر مطلقاً وهو الضروري الأزلي الدائم ، وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة لكن مادام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت ، فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفية البحتة ، لأعلى تحليل الحكم أو تقييده به كقولنا الإنسان حيوان ، والإنسان إنسان ، ويقال له الضروري الذاتي ، وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الحكم ، وقد يكون مع حيثية أخرى غير الذات تقييدية ، سواء كانت سلبية كزيد أعشى أو إضافية كالسماة فوقنا أو اعتبارية (٣) كزيد ممكن أو انضمامية كزيد أبيض ، فصديق الموجودية على

(١) الحق أن المطلبين يدهيان ، وما ذكره منه عليهما ، ومن فروعهما مسألة بساطة الواجب تعالى حيث يقال : لو كان له أجزاء واجبات لم يؤد التركيب إلى الوحدة ، اذ بين الواجبات إمكان بالقياس ولا علاقة حيثئذ فكان كل واجباً على حدة بسيطاً هذا خلف و من فروعهما عدم جريان التسلسل في الواجبات ، كما سيأتي في دليل الشيخ الإشرافي على أن ماهية الواجب انته من أنه لو كان له ماهية كان لها امراد غير متناهية واجبة الوجود ، فلم يمكن أن يقال يلزم التسلسل لتكاثرها - س ر ه .

(٢) اذا قيد شيء ، بالحيثية فذلك على ثلاثة أنواع : أحدها أن يكون الغرض من التقييد بيان الإطلاق عن جميع ماعداه ، ويسمى هذا حيثية إطلاقية ، مثل ما يقال الماهية من حيث هي حكمها كذا ، أي مع قطع النظر عن جميع ماعداها حكم نفسها كذا ، وفي الموقف التاسع من الالهيات الذي في فيضه و ابداعه تعالى ، جعل المصنف الحيثية الإطلاعية قسمين ، وادرجها في الحيثية التقييدية ، نظراً إلى ظاهر التقييد في التعبير . وغيره ثلث القسمية والثاني أن يكون الغرض من التقييد بيان علة الحكم للمقيد و يسمى حيثية تعليلية ، كأن يقال الإنسان من حيث أنه متعجب ضاحك و الثالث أن يكون الغرض من التقييد أخذ المقيد مع القيد - مجموعين ، فيسمى حيثية تقييدية ، كأن يقال الجسم من حيث أنه سطح أبيض ، فاذا قبل الاسود من حيث السواد قابض لنور البصر ، فالحيثية تقييدية ، واذا قبل من حيث صنعة الصباغ قابض له فالحيثية تعليلية - س ر ه .

(٣) هذا من قبيل ذكر العام بعد الخاص ، فالمراد به ماعدا الخاص ، اذ الثلاثة

الواجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية، إذ معنى كون الشيء واجباً لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أي معنى كان وأية حيثية كانت غير نفس الذات، يصدق عليه مفهوم الوجود والموجودية فحينئذ نقول: إذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها إلى علة موجبة خارجة عنها، لا يخلو إما أن يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها أو فرض ارتفاعها عنها أوقف النظر عن ملاحظة تأثيره فيها يبقى كونه مطابقاً لصدق الموجود ومحكياً عنها بالموجودية أم لا يكون، فإن كان الأول فلا تأثير لإيجاب الغير لوجودها، لتساوي فرض وجوده وعدمه، واعتباره ولا اعتباره، وقد فرض كونه مؤثراً هذا خلف. وإن كان الثاني فلم يكن من فرض واجباً بالذات واجباً بالذات، فكلا الشئين من التالي مستحيل، وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم، فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل، فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته.

ومن هاهنا تبين أنه لا يصح أن يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود آخر لو فرضنا، إذ العلاقة العقلية إنما يتحقق بين أمور يكون بعضها علة موجبة لبعض آخر أو بين أمور تكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا واسطة أو بوسط. فإذنا نعلم أن الأمور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط بغير وسط أو بوسط، يجوز عند العقل وجود بعضها منفكاً عن الآخر، فإذا فرضنا بين الواجبين المفروضين تالزماً ذاتياً أو تكافئاً عقلياً، يلزم معلولية أحدهما أو كلاهما، فيلزم إمكان شيء من الواجب، وهو يسافي الوجوب الذاتي هذا خلف.

اعتبارية والانتزاعية في مقابل الانضمامية، وتمثله بزيادة يمكن بناءً على كون الامكان بمعنى تساوي الطرفين أو جواز الطرفين والا فالامكان بمعنى سلب الضرورة يناسب الحيثية البلية، ونظيره عند قوله من غير حيثية أخرى انضمامية أو انتزاعية إلى مجرد نفي الحيثيات، والا فالأولى تقديم التعليلية والتقييدية على الانضمامية والانتزاعية، كما فعل عند التفصيل بأن يقال من غير حيثية أخرى تعليلية أو تقييدية، انضمامية أو انتزاعية، سلبية أو ثبوتية، إضافية أو غير إضافية يسره.

طريق آخر: لو كان بين الواجبين تلازم، لزم اجتماع (٢-١) وجودين معاً في ذات واحدة، والملازمة تظهر بأدنى تأمل، وكذا بطلان التلازم، فالذات الواجبية بما هي واجبة لا تعرض لها الوجوب بالقياس إلى ما لا يحتاج إليه، سواء كان واجباً أو ممكناً (٣) كما لا تعرض لها الوجوب بالغير. ولا يأتى (٤) طباع مفهوم الواجبية عن أن يكون للواجب إمكان بالقياس إلى الغير وللغير إمكان بالقياس إليه، إلا إذا لوحظت بينهما علاقة العلوية والمعلولية وارتباط الإيجابي والوجوبي، وشيء من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت، فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لزومية بل مجرد صحابة اتفاقية، يثبت لكل منهما إمكان بالقياس إلى الآخر. والمضافان اللذان وجوب كل منهما مع الآخر، لا يكفي في تحققهما موضوعاً عما بل بفتقران (٥) إلى ثالث جامع بينهما موقع الإضافة، كما فصل في كتاب البرهان حيث تبين فيه كيفية تحديد كل منهما وإنه يجب أن لا يؤخذ فيه المضاف الآخر

(١) وجود بالذات لوجوبه، ووجود بالغير لمكان التلازم - س ر ه .

(٢) يعنى ان احدا الوجودين بالذات، والاخر بالغير لمكان التلازم - ن ر ه .

(٣) يكون معلولا لواجب آخر، واما الممكن المعلوم لهذا الواجب فهو وان لم يقتض وجوده لكنه يستدعيه - س ر ه .

(٤) لان الامكان المتنافي للوجوب الذاتي هو الامكان الذاتي، فلا يأتى نفس مفهومه الامكان بالقياس، نعم يأتى اذا تحقق بينهما تلازم وهو بين الواجبين محال - س ر ه .

(٥) اعلم أنه قد يحصل التكرار في التعريف لاجل الضرورة مثل تحديد الإضافات فان كل واحد من المتضائفين لما كان العلم به مع العلم بالاخر لتساويهما في المعرفة والجهالة مع وجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف، وجب أن يعرف بإيراد السبب الذي يقتضى كونهما متضائفين، لينحصلا بسبب ذلك معاً في العقل، ونخص البيان الذي يراد تعريفه منهما، ومثاله ما ذكره الشيخ في تعريف الاب: وهو أنه حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك. الحيوان هو الاب، والاخر من نوعه هو الابن، لكنهما اخذاً عاردين عن الإضافة، وتولده من نطفته سبب كونهما متضائفين، و قولنا من حيث هو كذلك تكرار لـ «مضى» وهو ضروري، لانه الذي يضيف معنى الإضافة إلى الحيوان الذي هو الاب ويخص البيان المذكور به، لان الاب انما يكون مضافاً إلى الابن من هذه الجهة، فالتكرار مع كونه منها في الحدود، هنا واجب، والا لم يكن صدقه على الذات الموصوفة بالابوة لامن جهة صفة الابوة لكن المقصود تحديد الذات مع الصفة - س ر ه .

بل إنما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للإضافة بينهما .

فصل « ٣ »

في أن (١-٢) واجب الوجود إنسيته ماهيته

بمعنى أنه لأمهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية ، بخلاف الممكن كالإنسان مثلاً . فإن له ماهية هو الحيوان الناطق ، ووجوداً وهو كونه في الأعيان ، وفيه وجوه .

الاول: لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته - كما سنبين - قابلاً وفاعلاً . يسان اللزوم أن وجوده لكونه عرضياً لماهيته يكون معلولاً ، لأن كل عرضي معلول إما لمعرضه ، وإما لغيره فلو كان معلولاً لغيره يلزم إمكانه ، إذ المعلولية للغير ينافي الواجبية ، هذا خلف ، فإذن الماهية يكون قابلاً للوجود من حيث المعروضية ، فاعلاله من حيث الإقتضاء ، وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك إن شاء الله .

الثاني : لو كان وجوده زايداً عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة (٣) بما ذكره صاحب المباحث من أنه يفضي

(١) الاولى ماهيته انيته ، وإن كان الاول أيضاً يفيد مفاداً لثاني ، خصوصاً بعد ما بينه بقوله بمعنى أنه لاماهية له الخ إلا أنه أنسب بمنهج الأشعري كما في الشوارق - سره .

(٢) هذا البحث لا محيص عنه حتى على تقسيم المصنف له الموجود الى الواجب والسكن ، بانتزاع الوجود عن ذاته بذاته وانتزاعه بملاحظة غيره ، فإن الممكن على هذا التقسيم يمكن أن يكون موجوداً بالواسطة في الثبوت ، كالوجود الامكاني أو بالواسطة في العروض كالماهية ، فالواجب موجود بذاته من غير واسطة بخارجة أهم من الواسطة في الثبوت ، والواسطة في العروض ، إلا أن الذي يشبه نوع البراهين من وجود الواجب هو الموجود الذي لا واسطة في الثبوت لوجوده فنفى الواسطة في العروض في مودده يحتاج الى هذا البحث ، حتى يتم للواجب مصداق على هذا التقسيم - ط .

(٣) أي نجعل التالي تقدم الشيء بوجوده على وجوده ، ليكون بطلانه ضرورياً لما ذكره صاحب المباحث من التسلسل ليكون نظرياً ، وليس المراد انه من دون

إلى وجود الشيء مرتين وإلى التسلسل في الوجودات لأنَّ الوجود المتقدم إن كان نفس الماهية ، فذاك وإن كان غير هاعاد الكلام فيه وتسلسل وجه اللزوم أنَّ الوجود حينئذ يحتاج إلى الماهية احتياج العارض إلى المعرض فيكون ممكناً . ضرورة احتياجه إلى الغير فيفتقر إلى علة هي الماهية لا غير ، لامتناع افتقار الواجب في وجوده إلى الغير ، وكلَّ علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة ، فيكون الماهية متقدمة على وجودها بوجودها .

الثالث لو كان زائداً يلزم إمكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة . بيان الملازمة أنَّ الوجود إذا كان محتاجاً إلى غيره كان ممكناً ، وكان جائز الزوال نظراً إلى ذاته ، وإلا لكان واجباً لذاته مستقلاً في حقيقته غير متعلق بالماهية ، هذا خلف . وههنا بحث : وهو أنَّ إمكان الشيء لذاته لا ينافي وجوبه للغير نظراً إلى ذات ذلك الغير . فإن أريد بإمكان زوال الوجود إمكان زواله نظراً إلى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم ، لكن لا يستلزم إمكان زواله نظراً إلى ذات المعرض لأنَّ الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير ، والإيجاب^(١) ينافي الاحتمال والإمكان الخاصي . وإن أريد بإمكان الزوال

الاستحالة في بطلان تقدم الشيء على نفسه بما ذكره ، و أن جرى لزوم التسلسل فيه ، لانه على فرض جواز تقدم الشيء على نفسه تقدم على المتقدم لان المتقدم نفسه ، والفرض جواز تقدم الشيء على نفسه ، و هلم جراً . وأما قوله وجود الشيء مرتين فهو من باب الاكتفاء بالاقول ، وانما قلنا ليس المراد ذلك ، اذ لا دخل لقوله لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك الخ في ابطال تقدم الشيء بوجوده على وجوده مطلقاً ، على أن بطلانه أظهر من بطلان التسلسل بمراتب ، كيف وهو ابده من بطلان الدور ، فكيف يسوغ جعل بطلان التسلسل دليلاً على بطلان تقدم الشيء على نفسه ، ويمكن جعله دليلاً على بطلان تقدم الشيء هنا ، وحينئذ لم يكن قوله ان كان نفس الماهية غير مناسب ، ويمكن التعميم أيضاً بان يراد بالماهية مطلقها لا الماهية الواجبة فقط . سره .

(١) ان قلت كيف يكون الوجوب الذاتي و وجوب ذلك الوجود بتلك الماهية الموجبة ، ولو كان بذات ذلك الوجود لم يكن قائماً بماهيته هذا خلف . وأيضاً تلك الماهية لم تكن في مرتبة نفسها وجوداً أو موجودة . قلت هذا معنى الوجوب الذاتي عندكم و أما عند القائل بالماهية له ، فمعنى الواجب بالذات الذات المقتضية لوجود ذاته بذاته بلامدخلية الغير ، و عدم كون الوجود في مرتبة ذاته و ماهيته مذهب ، و المصادرة باطله . سره .

ماهو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو ممنوع والسند ما مر^٢.
وحاصل ما ذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العدة
من الوجوه الثلاثة: إنه لم لا يجوز أن يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي؟، فيقدمه
لأب الوجود بل بنفس ذاتها بذاتها، كما أن ذاتيات الماهية متقدمة عليها لأب الوجود
بل بالماهية و كما أن الماهية علة للوُزْمِها بذاتها لأب وجودها، وكما أن ماهية
الممكن قابل لوجوده مع أن تقدم القابل أيضاً ضروري.

ورده الحكيم العاوسي في مواضع من كتبه كشرح الإشارات، ونقدي التنزيل
والمحصل: بأن الكلام فيما يكون علة لوجود أو موجود في الخارج، وبديهة العقل
حاکمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود، فإنه ما لم تلحظ كون الشيء موجوداً امتنع
أن تلحظه مبدءاً لوجود و مفيداً له، بخلاف القابل للوجود، فإنه لا بد أن يلحظه
العقل خالياً عن الوجود أي غير معتبر فيه الوجود، لئلا يلزم حصول الحاصل،
وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين. فإن ذهني الماهية من حيث هي و أمال ذاتيات
بالنسبة إلى الماهية، والماهية بالنسبة إلى لوازمها، فلا يجب^(١) تقدمها إلا بالوجود
العقلي، لأن تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها، إنما هو بحسب العقل لا كالجسم
مع البياض.

وهما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات
كلاماً بهذه العبارة: الوجود لا يجوز أن يكون معلول الماهية، لأن الوجود ليس
له حال غير أن يكون موجوداً، وعلة الموجود موجودة، وعلة المعدوم معدومة،
وعلة الشيء من حيث هو شيء، و ماهية،^(٢) شيء، و ماهية فليس إذا كان الشيء قد

(١) والاولى أن يقال التقدم في هذه المواضع بالتجوهر اذ في مرتبة الماهية من
حيث هي التي هي مرتبة الغلو بعدم اعتبار الوجود لا اعتبار العدم، الجزء متقدم على
الكل، و الماهية على لازمها، ولا وجود حيثه حتى يكون ما فيه التقدم، حتى لو كانت
الماهية متقدمة منفكة عن كافة الوجودات كما زعمته المعتزلة، لكان التقدم بحاله. فمابه التقدم
ومافيه كلاهما نفس التجوهر - سره.

(٢) عطف تفسيري للشيء، فالشيء هنا شيئية الماهية، كما في قولهم اقسام الشيء
معلومة الاسامي واقسام الوجود مجهولة الاسامي، واحد معني قولهم الشيئية مساوقة
للوجود، وحاصل كلام الشيخ اشراط السخية بين العلة والمعلول - سره.

يكون من حيث هو ماهية، علة ^(١) لبعض الأشياء، يجب أن يكون علة لكل شيء وكل ماهية لها لازم هو الوجود، لا يجوز أن يكون لازماً معلولاً لها وقديماً ^(٢) هذا في الشفا وفي الإشارات.

وبالجملة : لا يجوز أن يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود إلا شيئاً حاصل الوجود، ولو كانت ماهية سبباً للوجود لأنها ماهية لكان يجوز أن يكون يلزمها مع العدم لأن ما يلزم الماهية من حيث هي يلزمها كيف فرضت، ولا يتوقف على حال وجودها. ومحال أن يكون ماهية علة لوجود شيء ولم يعرض لها وجود، فيكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود، وإذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة ماهية فيتبعها ماهية المعلول. مثل أن المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين، لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلًا موجوداً إلا وقد عرض للمثلث وجود، فإن لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود. وليس يجوز أن يقال : الوجود ماهية ليس يعتبر معها الوجود، كما يجوز أن يكون لكون الزوايا كقائمتين ماهية لا يعتبر معها الوجود، فإن تلك الماهية في حال وجود المثلث تكون موجودة، وفي حال عدمها تكون معدومة، وما لم يوضع المثلث وجود لم يكن لتلك الماهية وجود، فليس يمكن أن يقال : ماهية الأول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود ولا يجوز أن يقال : أنها وإن لم يوجد يكون للوجود عنها وجود. ولا يجوز أن يقال : إنها من حيث هي ماهية يلزمها ماهية الوجود، ومن حيث يعرض لها وجود يلزمها وجود ماهية الوجود، فإن ماهية الوجود لا يخلو عن أن تكون موجودة وليس كما هي كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائماً وجود مادامت ماهية بل هذه الماهية توجد بعد وجود المثلث، وإن عدم المثلث عدمت هذه الماهية فإن قال ^(٣) قائل : وأيضاً فإن عدمت

(١) كما هي الأربعة لماهية الزوجية - سره.

(٢) يمكن أن يكون من كلام الشيخ ولا يعترضني نسخة الباحثات - سره.

(٣) أي أن قال بما هو المعبر في العلة والمعلول من أنه وجد أن وجدت، وعدم أن عدمت،

فجوابه أنه حيث ليست الماهية سبباً للوجود لأن ما يلزم الماهية يلزمها كيف فرضت، فيجوز أن يلزمها الوجود من عدم كما مر - سره.

ماهية واجب الوجود عدم الوجود ، فيكون حينئذ ليست الماهية سبباً للوجود بل كونها موجودة سبب للوجود ، فيحتاج إذن أن تكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود ، وإلا لم يلزمها إلا عدم الوجود ، فتكون قبل اللازم الموجود موجودة ، فيكون قد عرض لها الوجود قبل أن لزم عنها الوجود ، وهذا محال . فاحتفظ بهذا الكلام فإنه لم يوجد ^(١) نظيره في هذا المقام .

نقد وإشارة قد دريت أن نسبة الوجود إلى الماهية ليست كنسبة العرض إلى الموضوع ، بأن يكون للماهية كون ، ولوجودها كون آخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية وحصولها وما به تتحصل ، فهي في حد نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء ، وإنما تكون وتنت وتظهر بالوجود ، فالنسبة بينهما اتحادية لاتعلقية والاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل إنما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل ، بماهما جنس وفصل ، لا بما هما ^(٢) مادة وصورة عقليتان ، فانصبغ الماهية بالوجود إنما هو بحسب العقل ، حيث يحلل الموجود إلى ماهية مبهم ووجود حاصل لها ويصفها به كما مر ، فالمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمتحصل وخصوصاً للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به ، ولا تحصل له إلا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما أن المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له .

وأما تقدم الذاتيات بحسب الماهية على ما يتألف منها وتقدم الماهية على لازمها ، فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتأثير .

(١) لانه بملاوة تحقيقه لهذا المطلب الشامخ من أن الواجب حقيقة الوجود البحث ، في كلامه تصريحات بوجودية الوجود وأصائه ، وهي العمدية في هذا المطلب الشامخ وغيره من المطالب العالية - سره .

(٢) وذلك اذا اخذ الجنس والفصل بشرط لا ، والتركيب بين المادة والصورة و ان كان اتحاداً كما سيبيح ، في موضعه انشاء الله تعالى ، الا انها شيئان بالنظر الى المادة متصلة بدون هذه الصورة اولا فاذا قبلت الصورة اتحدتا بحيث لا تمايز بينهما . ثم الصورة قد تميز مجردة تكون من موجودات عالم المثال او ملحقة بالعقل فتتوصل بدون المادة ولتحقيقه موضع آخر - سره .

فان قيل : فليكن تقدم الماهية بالقياس إلى وجودها من هذا القبيل
نقول : هذا فاسد ^(١) من وجوه : منها إنا قد بينا ^(٢) أن العلاقة بينهما اتحادية
من دون تقدم أحدهما على الآخر في الواقع ، فإن الموجود في الحقيقة هو الوجود
والماهية منتزعة عنه ومتحدة معه . ومن قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين
على الماهية ، معناه أن الوجود هو الأصل في الصدور من الجاعل والتقرر في الأعيان
لكونه نفس التقرر في الأعيان ، والماهية مفهومة منه متحدة معه ، فيكون فرعاً له
بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتأخر ، إذ الماهيات غير مجعولة ولا متأخرة لا بالجعل
البسيط ولا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه .

وبالجمله مالم يصدر الوجود الإمكانى عن الجاعل لم يكن هناك ماهية وإذا
صدر الوجود تقررَّت الماهية ، لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متأخرة ولا متقدمة ،
إذا استقال لها في الكون والحصول في الواقع .

ومنها أن لوازم الماهية أمور انتزاعية غير متأصلة وقد حققنا أن الوجود
أمر حقيقي ، فكيف يكون من لوازم الماهية ، والتقدم والتأخر بين الماهية ولوازمها
وإن كانا متحققين من دون مدخلية الوجود في شيء ، منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود
عليهما لا به لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالماهية في مرتبة اقتضاها
للإلزام مخلوطة بالوجود ، وإن لم يكن اقتضاها بحسب الوجود ، فكيف يكون
الوجود لازماً لها مع كونه في مرتبتها غير متأخر عنها .

توضيح وتنبيه الشئ إما ماهية أو وجود إذ المراد بالماهية غير الوجود ،
ولامحالة يكون أمراً يعرضه الكلية والإلزام فتقول : كل ماهو غير
الوجود وإن أمكن أن يكون سبباً لصفة ، ويكون صفته سبباً لصفة أخرى ، لكن لا يمكن أن

(١) فان قلت المصنف يثبت تقدماً آخر في كثير من المواضع هو التقدم بالماهية والتقدم
بالإحقية وبمجرد هذا يثبت كلام السائل . قلت ذلك بتبعية القوم وبالنظر الجليل فافهم سره .
(٢) ما ذكره ، إنما ينفي كون الوجود العيني من لوازم الماهية ، وأما الموجود
المحمولي العام فهو محمول على الماهية في أي مرتبة فرضت ، فالقول بكون الوجود
من لوازم الماهية صحيح بالنسبة إلى الوجود المحمولى ، غير صحيح بالنسبة إلى الوجود العيني
الأصيل - ط .

يكون سبباً لوجوده ، فإنَّ السبب متقدم بالوجود ولا شيء من غير الوجود بمتقدم بالوجود على الوجود وهذا مما ينه على أنَّ الواجب الوجود ليس غير الوجود فإنَّ الذي هو غير الوجود لا يكون سبباً لوجود ، فلا يكون سبباً لوجوده فلا يكون موجوداً بذاته ، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته .

وهم وازاحة ذلك أن تقول ما ذكرت في غير الوجود فهو بعينه آت في الوجود فإنَّ الوجود لو كان سبباً لوجوده و كونه والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدماً بالوجود على وجوده وأنه محال . لكننا^(١) نجيبك بأننا لانسلم أنه محال فإنَّ تقدم الوجود على موجوديته إنما هو بنفسه ، وهو الوجود ، وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة في عدم استحالة ذلك . ولزيادة الإيضاح نقول : كل ما هو غير الوجود فهو معلول لأنَّ الإنسان مثلاً إما أن يكون موجوداً للإنسانية ولأنَّه إنسان وإما موجود بسبب شيء آخر من خارج . لاسيما إلى الأول لأنَّ الإنسان إنما يكون^(٢) إنساناً إذا كان موجوداً ، فلو كان كونه موجوداً لأنَّه إنسان ، لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً ، فيكون الإنسان موجوداً قبل كونه موجوداً

(١) الحق في الجواب أن يقال وجود الوجود ليس عرضياً ليكون معللاً ، وأما ما ذكره من كون الوجود سبباً لموجوديته لكن بلا وجود ذاته ، فلا يدمع الاشكال فإن المراد بالموجودية إما حقيقة الوجودية ، فيلزم من تقدم الوجود عليها بنفسه تقدم الشيء على نفسه . واما معناها الاعتباري فكما لا شبهة في عدم استحالة ذلك ، كذلك لا شبهة في عدم استحالة تقدم غير الوجود على الموجودية بهذا المعنى . اللهم الا ان يراد بالوجود مرتبة الاحدية والكنز المنخفض ، وبالموجودية مرتبة الظهور والعروفة والغنى النسيط . وسيأتى في بحث التقدم والتأخر ان هنا تقدماً آخر هو التقدم بالحق لكنه لا يتناسب مذاق هذا القائل وهو صاحب المعاني . ولو اريدنا بالوجود في قوله فهو بعينه آت في الوجود ، مفهومه وانه ايضاً ماهية من الماهيات يحتاج الى الوجود الحقيقي ، لم يمكن ان يقال : تقدم ماهية الوجود على موجوديته بنفسه لان ذلك المفهوم بالحيل الاولى وجود لا غير - سره .

(٢) انما يلزم المحال الذي ذكره لو كان قولنا الانسان انسان اذا كان موجوداً قضية مشروطة وليس كذلك ، فانه مأخوذ على سبيل الظرفية البهجة لان صدق الذات والذاتيات عليها إنما هو في حال الوجود لا بشرط الوجود ، كما مر وإلى هذه المذكورات اشار قدسه بقوله وفيه تأمل - سره .

و هو محال فبقي أن لا يكون الإنسان موجوداً إلا عن علة وينعكس بعكس التقيض إلى أن كل ما لا يكون معلولاً لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود .
 فلو قيل : الوجود أيضاً كذلك لا يجوز أن يكون موجوداً لأنه وجود ، لأنه إنما يكون وجوداً لو كان موجوداً ، فيكون موجوداً ، لأنه موجود فيعود المحال فالجواب أن الوجود إنما يكون موجوداً لا بوجود آخر بل بنفسه ، فلا معنى لقولنا الوجود موجود لأنه موجود إلا أن الوجود موجود بنفسه ، فلا يلزم أن يكون الوجود موجوداً قبل كونه موجوداً بل اللازم أن الوجود مقدم بنفسه على نفس كونه موجوداً ولا محذور فيه .

فقد ظهر أن ماهو غير الوجود إنما يكون موجوداً بسا الوجود ، و الوجود موجود بنفسه ، كما أن الزماني يتقدم ويتأخر بحسب الزمان ، والزمان كذلك بنفسه ، وكما أن الأجسام يختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها ، وكما أن الأشياء يظهر بين يدي الحس بالنور ، والنور بنفسه لا بنور آخر ، هذا ما قرره به ن الحكماء وفيه تأمل .

الرابع ما أفاده صاحب التلويحات : وهو أن الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيته ، إن امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجوداً وإذا صار شيء منها موجوداً فالكلي له جزئيات أخرى معقولة غير متمنعة لما هياتها بل ممكنة إلى غير النهاية وقد علمت أن ما وقع من جزئيات كلي بقي الإمكان بعد وإذا كان هذا الواقع واجب الوجود ، وله ماهية وراء الوجود فهي إذا أخذت كلية أمكن وجود جزئي آخر لها ذاتها ، إذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجب الوجود متمنع الوجود باعتبار ماهيته ، وهذا محال غاية ما في الباب أن يتمنع بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكناً في نفسه فلا يكون واجباً لأن جزئيات الماهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة ، فإذا كان شيء من ماهياته ممكناً فصار الواجب أيضاً باعتبار ماهيته ممكناً ، وهذا محال فإذن إن كان في الوجود واجب ، فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين . فهو الوجود الصريح والبحث

الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم. هذا كلامه نور الله سره. وأرى أنه برهان متين وتحقيق حسن، والإيراد عليه بأنه لم لا يجوز أن يفصل العقل أمراً موجوداً إلى وجود ومعرض له يكون ذلك جزئياً شخصياً لا كلياً، وتخصيص إطلاق الماهية على الكلية لا ينفع، إذ المقصود أن الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب، مندفع بأن كلامه مبني^(١) على أن تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده، كما هو رأي أهل الحق المصرح به في كلام أبي نصر الفارابي فكل ما يفصله الذهن إلى معرض ومعرض هو الوجود كان في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كلياً لا محالة، وكل ما له ماهية كلية فنفس صورها لا يأتى عن أن يكون له جزئيات غير ما وقع إلا لمانع خارج عن نفس ماهيته. فحاصل برهانه أنه لما كان الوجوب والإمكان والامتناع، من لوازم الماهيات والذوات، إذا المنظور إليه في تقسيم الشيء إلى الأمور الثلاثة حاله في نفسه مقيساً إلى الوجود، فلو كان المفروض واجباً معنى غير نفس الوجود، يكون معنى كلياً له جزئيات بحسب العقل، فتلك الجزئيات إما أن يكون جميعها متمتعة لذاتها أو واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها، والشقوق الثلاثة بأسرها باطلة، إذاً الأول ينافي الوجوب والوجود والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجوب فيما يفرض واقعاً، وبطلان شقوق التالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو كون الواجب معنى غير الوجود فإذن إن كان في الوجود واجب بالذات فليس إلا الوجود الصرف المتأكد المتشخص بنفسه لا يلحقه عموم ولا خصوص.

وما أشنع ما أورده عليه بعض الأعلام من أن دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع، ولم لا يجوز أن يكون لماهية كلية أفراد متعددة متناهية لا يمكن أن يتعدى عنها في الواقع، وإن جاز في التوهم الزيادة عليها، ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم أنه غير متناه بالمعنى الآخر، فغاية ما يلزم أن يكون الواجبات غير متناهية، فلعل أن يمنع بطلان هذا قائلاً إن دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتيب أمور غير متناهية

(١) أي يمكن تنعيم البرهان على مذهب أهل الحق لا مذهب الشيخ لأنه قال باختيارية

موجودة معاً ولزوم ترتب الواجبات غيريين ^(١) ولا ميتن .

لأننا نقول أما بطلان ما ذكره أولاً فبأن كل ماهية بالنظر إلى ذاتها لا يقتضي شيئاً من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب أصلاً ، فإذا قطع النظر عن الأمور الخارجة عن نفس الماهية لا يأتى عند العقل عن أن يكون لها أفراد غير متناهية . وأما فساد ما ذكره ثانياً ونالاً فبأن الكلام هاهنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عددياً أو لا يقفياً ، مترتباً أو متكافئاً حتى قيل إن بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في أنه إذا كان للواجب ماهية كلية يمكن أن يفرض لها جزئيات سوى ماهو الواقع إذ الماهية لما لم يكن من حيث هي إلا هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها ، فلا يأتى بالنظر إلى نفسها من حيث هي أن يكون لها أفراد غير واقعة ، ولما كان كل من الوجوب والإمكان والامتساع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات ، بمعنى أن لا معنى من المعاني في ذاته خارجاً عن أحد هذه المعاني فإذا وجب لذاته فرد من ماهية كلية كانت جميع أفرادها واجبة لذاتها ، وكذا اعتنت لو امتنع ، وأمكن لو أمكن .

فتقول تلك الأفراد المفروضة الغير الواقعة لم تكن واجبة لذاتها ، وإلا لما عدمت ، ولا ممتنعة وإلا لكان هذا الواقع أيضاً ممتنعاً هذا خلف لأننا نتكلم بعد أن نجزم بوجود الواجب لذاته ، ولا ممكنة وإلا لكان الواجب لذاته ممكناً لذاته هذا خلف أيضاً فثبت أنه لو كان الواجب تعالى ذا ماهية غير الإثنية لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلاث وهو محال .

ثك وإزالة ولعلك تقول إنهم صرحوا بأن تشخيص العقول من لوازم ماهياتها بمعنى أن ماهية كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضي انحصار نوعه في شخصه ؛ فليكن ^(٢) الواجب ذا ماهية يقتضي لذاتها الانحصار في واحد ، فكيف حكمت بأن

(١) بل خلافاً مبين اذ تبين أن الواجبين المفروضين بينهما إمكان ، القياس ، لا وجوب بالقياس ولا بالغير - س - د .

(٢) أن قلت : هذا ما مر بقوله « والإيراد عليه بأنه لم لا يجوز أن يفصل الخ » قلت : ما مر كان بحسب الاحتمال العقلي وما هاهنا بحسب أصولهم وإيضاً هاهنا تجويز كون الشخص من لوازم الماهية لا في المرتبة ، وفيما مر تجويز كونه في المرتبة - س - د .

الماهية لا تقتضي شيئاً من مراتب التعيين .

فاعلم أن كون تشخص كل جوهري عقلي من لوازم ذاته ليس معناه أن الماهية المطلقة تقتضي التعيين ، فقد أشرنا إلى أن التعيين بمعنى ماهية التعيين في الأشياء نفس وجودها الخاص ، والوجود مما لا يقتضيه الماهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء أكان مع الاقتضاء أم لا وهو المراد من قولهم تعيين كل عقل لازم لماهيته وأما التعيين بمعنى المتعينة فهو أمر اعتباري عقلي لا بأس بكونه من لوازم الماهية بأي معنى كان ، لأنه ليس أمراً مخصوصاً يتعين به الشيء .

الوجه الخامس وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الإشراف ، ويناسب مذهب (١) المشائين وهو أن الوجود لو كان زائداً على ماهية الواجب لزم وقوعه (٢)

(١) حيث قالوا بجنسية الجوهر بمعنى ماهية إذا وجدت الخ وأما الشيخ الأشراقي فقد قال في حكمة الإشراف : واعلم أن الجوهرية أيضاً ليست في الاعيان أمراً زائداً على الجسمية بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهرأ إذا الجوهرية عندنا ليست إلا كمال ماهية الشيء على وجه يستغنى في قوامه عن المعل ، والمشاؤون عرفوه بأنه الوجود لا في موضوع فتغنى الموضوع سلبى ، والوجودية عرضية ، إلى آخر ما قال .

(٢) هذا ممنوع ولا يمكن الزام القائل بالماهية للواجب تعالى بذلك ، إذ الماهية غير منحصرة في الماهية الجوهرية والعرضية بل كما أنهم يقولون إن الوجود في الموضوع هو المرض والوجود ذو الماهية يسلب ما عنه الموضوع هو الجوهر والوجود لا مسمى الموضوع مطلقاً يصدق على الواجب تعالى ، كذلك هذا القائل يقول : الماهية البسيطة الواجبية التي يقتضي وجودها ويلزمها الوجود ، كالزوم الزوجية للأربعة هي الواجب والماهية الإمكانيّة التي لا تقتضي الوجود هي الماهية الجوهرية والعرضية وإن كان اقتضاء الماهية للوجود باطلاً إلا أنه الوجه السابق ، فلم يكن هذا وجهاً على حدة . نعم يمكن الاستدلال على المطلوب بالتركيب من وجه آخر بأن يقال : لو كان للواجب تعالى ماهية سوى الوجود ولو كانت ماهية بسيطة نوعية ، لكان زوجاً تركيبياً . والنال باطل فالقدم مثله ، بيان البلازمة أن الواجب حيثه مجموع الماهية والوجود ، لا الماهية فقط ، إذ المراد بها ماهي مقابلة للوجود فليست من حيث هي إلهي ، فلا يمكن كونها بلا وجود حقيقة الواجب تعالى وهو ظاهر ، ولا من حيث كونها ملزومة للوجود بحيث يكون الوجود خارجاً ، والحقيقة نفس الماهية الالاموجودية واللامعدومة بل مجموع الماهية والوجود حقيقة تعالى . وهذا لا يرتفع بجعل أحدهما لازماً والآخر مازوماً ، كما أن التركيب لا يسلب من الممكن جعل الوجود عارضا والماهية معسوسة أو بالعكس ، ولا بجعل العروس حقيقياً أو تعليلياً . فلا يرد علينا ما أورده المصنف قده في الإلهيات على أنه

تحت مقولة الجوهر، فيحتاج إلى فصل مقوم فيتتركب ذاته وهو محال .

وأيضاً كل ما ضح^(١) على الفرد صصح على الطبيعة من حيث هي ،

لما قولهم كل عرضي معطل بأنه في غير العروض التحليلي ، وأن حجته مغالطة من باب الاشتباه بين عارض الماهية و عارض الوجود . لئلا جعلنا المحذور هو التركيب ، و هو يلزم بلا شبهة اذ كما أن حشية الوجدان و فقدان متغاير ان كما اخذ في سره ان كون بسيط الحقيقة كل الاشياء ، كذلك حشية لا يأتى عن الوجود و العدم وحشية يأتى عن العدم ، و ان كان دليل القوم ايضاً صحيحاً ، اذ عند الاعتبار و التحليل الى الحشيتين النفس الامريتين يحكم العقل بالعروض والتعليل ، والحكم بالتعليل في التحليل ايضاً باطل في الواجب تعالى عند العقل . واما بطلان التالي فلوجهين: الاول ان العقل الصحيح يحكم بأنه تعالى واحد احد بسيط فرد لا يجوز فيه شيء وشيء ، فان عبر عنه بالوجود فهو وجود بلا ماهية أو بالنور فهو نور بلا ظلمة أو بالفعلية فهو فعلية بلا قوة ، وهكذا في غيرها من الاضراف القابلة التي يجوز في حقها . والثاني انه سيجي ، كما ان الامكان مادة التركيب كذلك التركيب صورة الامكان ، كما أن كل ممكن زوج تركيبي كذلك كل زوج تركيبي ممكن ، اذ كل مركب محتاج والحاجة نفس الامكان أو مساوقة له أو معلولة له كما سيأتى ولنا وجه آخر في اثبات هذه البنية العظمى و الوجهة الكبرى التي هي عندنا كالشمس في رابعة النهار - و ان قال امام المشككين في بعض كتبه أن علم الذات عليه عقدة الشك ، من ان الوجود عين ماهيته تعالى أو ذاتها عليها - وهو انه لو كان للمواجب ايضاً ماهية لزم امكان تعقله للبشر ، و اللازم باطل عقلاً و اتفاقاً ، فالملزوم مثله ، بيان الملازمة أن سنخ الماهية ممكن التعقل والاكتناء أينما تحققت كما اشتهر أن التعريف للماهية وبالماهية ، وقد مر أن الكلام في الماهية المصطلجة التي هي غير الوجود وهي حشية لا تأتي عن الوجود و العدم ، ولولم تعقل بالفعل ، فلا أقل من امكان التعقل ، كما أن ماهية الانسان ممكنة التعقل وان لم يعقلها العامى بالفعل ولو فرض ان الممكن لم يكن له ماهية ، لم يمكن تعقله ايضاً ، اذ وجوده الخارجى لا يحصل في الذهن و الا لا قلب كما مر . و لهذا قالوا الجزئى لا يكون كائناً و لا ممكنياً فالجزئى الذى هو الوجود العيني المتشخص بذاته لا ينال الابصريح العرفان والشاهدة الحضورية وهو ايضاً لا يتيسر بالنسبة الى حقيقة الوجود الا بالفناء المحض والطمس الصرف في نظر شهود العارف ، وان كان في الواقع من وراء حجب او حجاب حتى في العقل الاول فواجب الوجود صرف الوجود الذي لا يمكن اكتناؤه

وجه آخر: لو كان له ماهية لم يكن محيطاً بكل التعينات لان خصوصية اية ماهية كانت لاتجاءح خصوصيات الماهيات الاخر فلا بد ان يكون هو تعالى وجوداً يجمع كل التعينات ، وينبسط على كل الماهيات - سره .

(١) وسره ان الابطراط ولا سيما القسمي عين الفرد فصحة تنى ، على الفرد عين الصحة على الطبيعة - سره .

وكل ما امتنع على الطبيعة امتنع على أفرادها. ولما لزم قول الإمكان على بعض الجواهر ضرورة، لما يشاهد من حدوث العنصرات وزوالها، صَحَّ وقوع الإمكان على مقولتها لذاتها، فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس، فلا يكون واجب الوجود بالذات هذا خلف فكل ماله ماهية زائدة على الوجود فهو ما جوهر أو عرض، والواجب ليس جوهرًا كما عرفت، ولا عرضًا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالى ماهية سوى الوجود.

شكوك وإزاحات. (١) قد أُورِد على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة ماهية، وجوه من الإيراد :

منها لو كان وجود الواجب مجرداً عن الماهية، فحصول هذا الوصف (٢) له إن كان لذاته لزم أن يكون كل وجود كذلك، لا متنازع تخلف مقتضى الذات، فيلزم تعدد الواجب، وهو محال كما سيحيى. وإن كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه إلى غيره، ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير.

لا يقال: يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة.

لا نأقول: فإذن يحتاج إلى عدم ذلك المقتضي.

واجب: بأن حصول هذا الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات عند المشائين، وبالتمامية والنقص أو الغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين، وهذان تفاوت عظيم جداً فإن حقيقة الوجود مالم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني التي هي غير الوجود، التي يعبر عنها بالماهيات. والقصور والضعف من مراتب الإمكانات والتنزلات، كما أن الظل من مراتب تنزلات النور إذ المعنى من الظل ليس أمراً وجودياً بل هو من مراتب قصورات النور، والقصور عديمي، وكذلك تنزلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النور عند هؤلاء.

(١) بناء هذه الشبهة و أمثالها على اعتبارية الوجود، وكون الوجودات الخاصة حصصاً اعتبارية، وحينئذ يلزم كونها متحدة بالحقيقة، وبناء الجواب على أصالة الوجود، وكون الوجودات الخاصة حقائق عينية فافهم - نره.

(٢) أي التجرد عن الماهية - نره.

المعلماء من الحكماء الفيلسوفين ، و قصوداتها إنما تنشأ من خصوصيات هوياتها التي لا تزيد على حقيقتها المتفقة في أصل الوجود والنورية .

ومنها أن الواجب مبدا للممكنات ، فلو كان ^(١) وجوداً مجرداً فكونه مبداً للممكنات إن كان لذاته ، فيلزم أن يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستلزامه كون كل وجود ممكن ، علة لنفسه ولعلله ، وإلا فإن كان هو الوجود مع قيد التجرد ، لزم تركيب المبدأ الأول بل عدمه ضرورة أن أحد جزئيه وهو التجرد عدمي ، وإن كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبداً لكل وجود ، إلا أن الحكم يخلف عنه لفقدان شرط المبدئية وهو التجرد .

والجواب كما مر أن ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتاً وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشايخ أوتأصلاً وغنى كما هو عند الأقدمين .

ومنها أن حقيقة الله لا يساوي حقيقة شيء من الأشياء لأن حقيقة ما سواء مقتضية للإمكان ، وحقيقته تعالى منافية للإمكان . واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملازمات ، على أن ^(٢) وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجوداً . ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر غير ذاته ^(٣) بل ذاته مجرد الوجود ، فيكون جميع الوجودات الممكنات متساوية في تمام الحقيقة لذاته .

(١) لا يقال يمكن جريان ذلك في صورة عدم التجرد بل مفسدة الشق الثالث على هذا إذا دل على أن الوجود بشرط عدم التجرد مبداً لزم أن يكون كل وجود كذلك لأن الشرط متحقق ، لا نناقول لا يجعل الاستدلال الوجود مع الماهية مطلقاً مقتضية للتجرد حتى يقال المقتضى موجود في الممكن بل مع الماهية الواجبة أي بشرطها فافهم سره .
(٢) أي مع أن ، وبعضل حيث قد قياس على ترتيب الشكل الثاني هكذا : حقيقة الواجب تعالى لا يساوي حقيقة شيء ما ووجوده يساوي حقيقة شيء ما ، وهو وجودها فحقيقته غير وجوده . سره .

(٣) ذلك لأن المفروض أنه عين الوجود فقط ، فيلزم أن يكون حقيقته مشاركة لصفة الممكنات ، تعالى عنه . ثم إن ضمير غير ذاته يرجع إلى الوجود لا إلى الواجب كما لا يخفى . سره .

واجب (١) بأن وجود الممكنات ليس نفس ماهياتها ولا جزء منها بل عارض لها .

وهذا الجواب ضعيف لأن عروض الوجودات للممكنات لا ينافي مشاركة الواجب إياها في معنى الوجود .

وأيضاً كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات في اللوازم . كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم ، لأن وجوده يقتضي التجرد والوجوب ، ووجودات الممكنات تقتضي الإمكان والقيام بالغير ، فإن صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب أن يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية . وهو خلاف مذهبوا إليه .

فالحق في الجواب على طريقة المشائين أن يقال إن وجود الواجب لا يساوي وجودات الممكنات في حقيقة الوجود بل يشاركها في مفهوم الموجودية العامة التي هي من المعقولات الثانية ، وهذا المفهوم وإن كان معنى واحداً لكنه لازم خارجي واتحاد اللازم لا ينافي اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة .

ومنها إن الواجب إن كان نفس الكون في الأعيان أعني الوجود (٢) المطلق

(١) قد سلم المشاركة لكن قال الامتياز حاصل بأن الوجود هنا عارض ، وحاصل التضعيف أن المشاركة لم تنف وهي مناط الاشكال وإن تسليم المشاركة فاسد لأن وجوده ملزوم الوجوب ووجودها ملزوم الامكان فيختلف اللازمان فكذا الملزومان ، فالساواة المأخوذة في الكبرى باطلة ، فظهر أن قوله وإيضاً الخ من تنمة التضعيف والاولى أن يجعل هذا جواباً آخر لآمن تنمة التضعيف ، وحاصله أن اختلاف اللوازم لو كان سبباً لاختلاف الملزومات فلوازم الوجودات مختلفة ففي الجواب على طريقة المشائين نختار كذا ، وعلى طريقة الاقدمين نختار كذا فتأمل - سرده .

(٢) أن له اطلاقات:

أحدها الوجود المطلق المجرد عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق .
وثانيها الوجود الانبساطي المعبر عنه بالنفس الرحماني ، والفيض المقدس .
و مرتبة كن ، والرحمة الواسعة ، وبرزخ البرازخ ، والازل الثاني الظلي ، والحقيقة المحمدية المطلقة ، والحق المخلوق به . والماء الذي به حياة كل شيء ، ومقام اوداني .
وبعض هذه الالقاب يطلق على مقام الواحدية . وله القاب أخرى .
وثالثها المفهوم المطلق الانتزاعي . فإن اراد الاولين فلا تعدد ، وإن اراد الاخير فلا نزاع في مادته .

لزم تعدد الواجب ، ضرورة أن وجود الجوهر غير وجود العرض وإن كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركيب الواجب من الوجود والتجرد ، مع أنه عديم لا يصلح أن يكون جزءاً للواجب ، أو بشرط التجرد لزم أن لا يكون الواجب واجباً لذاته. وإن كان غير الكون في الأعيان فإن كان بدون الكون فمحال ضرورة أنه لا يعقل الوجود بدون الكون وإن كان مع الكون فإما أن يكون الكون داخلاً فيه وهو محال ضرورة امتناع تركيب الواجب . أو خارجاً عنه وهو المطلوب لأنَّ معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب .

وبوجه آخر ^(١) إننا لا نشك في أن معنى الوجود، الكون والتحقيق، فالوجود الخاص إما أن يشتمل على معنى الكون والثبوت أولاً فإن لم يشتمل فليس بوجود قطعاً إذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء إلا كونه وتحققه ، وإن اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتياً له ، فهو إما أن يكون جزء الواجب أو نفسه وأياً ما كان يلزم أن يكون له ماهية كلية وإنه محال .

والجواب أما عن الأول فإن الواجب نفس ^(٢) الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات لأنه متقدم قاهر بالذات عليها غني بالذات عن تأثير بالذات فيها ، ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو أمر عقلي كالشيئية ونظائرها عليه كما مر ، لكن موجودية الواجب بمعنى ما به الوجود ليست أمراً وراء نفس ذاته ، كما صرح به الشيخ في كتاب المباحثات من أن ماهية الحق موجودة لا بوجود يلحقه أي من خارج وليس كالإنسانية التي هي موجودة ، بأن لها وجوداً خارجاً عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس ، وهو نفس الواجبية ، وهي معنى بسيط ^(٣) وإن كان المعبر يعبر

(١) الفرق بينه وبين سابقه أن المراد بالكون في الأعيان في السابق مفهومه ، ولكن من حيث التحقق ، وغير الكون شيئية الماهية ، وفي هذا الوجه أيضاً المراد بالكون ذلك المفهوم بما هو مفهوم ، إلا أن المراد بغير الوجود الخاص الحقيقي سره .

(٢) أي ليس نفس الكون في الأعيان ولا هو مع قيد التجرد ولا بشرط التجرد بل هو الكون بشرط لا سره .

(٣) وهو تأكيد الواجب سره .

عنه بلفظ مركب . (١) أو إن كان (٢) له وجود مشترك فيكون ذلك لازماً حتى يجب له . أو يؤخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازماً لا يرفع دائماً ، وهو له من وجود الحق لكونه موجوداً . أو جعل (٣) أنه موجود في أصله وماهيته فسأل سؤال التضعيف هل هو ذو وجود أم لا فسومح بأن له وجوداً أي بالمعنى العام على أنه لازم . أو نقش وقيل ليس هو بموجود على أن وجوده صفة لشيء هي فيه . واختار في التعليقات الشق الثاني حيث قال : إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز ، معناه أنه بحت وجود وصحفه (٤) بأنه يجب وجوده ، وهو سهو .

والحاصل إن حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروف للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم ، بأن الحصة من الكون في الأعيان زائدة على الوجود المجرد العبد للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائداً على حقيقته ، وبأنه يستلزم كون الواجب موجوداً بوجودين ، مع أنه لأولية لأحدهما بالعارضية والآخر بالمعروضية إذ لا نزاع

(١) ويقول وجود واجب - سره .

(٢) يعني إن وجوده تعالى عين ماهيته ، فهو نفس الوجود وعين الواجبة إلا أن يراد الوجود العام والوجوب الذي هو كيف النسبة ، فيجوز حينئذ أن يقال هو تعالى ذات أي وجود حقيقي له الوجود العام أو ذات يجب له الوجود العام . أي يستحق حمله وكلمة «أو» بمعنى إلا لكن المشهور أن مورد هاضمة المضارع المنصوب بأن المقدرة أو عطف على مضمون السابق والمنفصلة لمنع الغلو أي إما أن يراد وجوده الخاص الحقيقي فهو نفس الوجود والوجوب ، وإما أن يعتبر الوجود البيهقي المشترك فيه العام فكذا وكذا ، وعلى أي تقدير فقوله أو أن كان الخ ناظر إلى قوله وهو نفس الواجبة ، وقوله أو يؤخذ الخ ناظر إلى قوله نفس الوجود - سره .

(٣) بمعنى أن حقيقته أنه موجود فعينه يسأل عن تكرير الوجود ونحن نتسامح ونقول له وجود أي بالمعنى العام .

وجه التسامح أن مراد السائل هو حقيقة الوجود فنحمل كلامه على خلاف مراده أو نقاش ونقول ليس بنى وجود لكن الوجود الزائد . وفي التعليقات اختيار هذا الشق - سره .

(٤) يعني إن القدماء من الراسخين في الحكمة كانوا يعبرون عن الواجب تعالى بقولهم بحت وجود والتأخرون للشابة الغلطي صحفه إلى قولهم يجب وجوده ، بازدياد الهاء لتتيم اللفظ لظنهم أن الضمير المضاف اليه سقط من النسخ ، إلا أنهم غلطوا وسهوا في التصحيح والتعريف - سره .

لأحد في زيادة مفهوم الكون العام وحقيقته التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصية معناه، لا ماصدق عليه هو من الوجودات المتخالفة، إنما النزاع في الوجود الخاص هل هو عين حقيقة الواجب أم زائد عليه، فإن ^(١) وقع في كلامهم أن الوجود المشترك لا عين في الواجب زائد في الممكن كان معناه أن مصداق حملته و مطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته، ^(٢) و في الممكنات ليس كذلك. وأما عن الوجه الآخر فبأن الوجود ليس بكلي، وإن كان مطلقاً ^(٣) مشتركاً. فتأمل في هذا المقام فإنك لو عرفت ^(٤) هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين في العلم.

ومنها أن الوجود معلوم بالضرورة، وحقيقة الواجب غير معلومة، وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة.

واجب عنه في المشهور أن المعلوم هو الوجود المطلق المقارن للخاص الذي هو نفس حقيقة الواجب.

^(٥) أما أن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحسولي، وري فهذا لمعة اشراقية مما لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء، وقد أقيم عليه البرهان. كيف وحقيقته ليست إلا نحو وجوده العيني الخاص به، وليس الوجود الخاص للشيء.

(١) كما وقع في كلام صاحب حكمة العين حيث اثبت اولاً ان مفهوم الوجود مشترك ثم قال: وهو عين في الواجب، زائد في الممكن - س د هـ.

(٢) من غير حشبة اخرى انضمامية او انتزاعية. تقييدية او تعليلية - هـ هـ.

(٣) اطلاق حقيقة الوجود انبساط نوره على هياكل الاشياء، وانبساطه رحمة

التي وسعت كل شيء، واحاطته التي لا يبقى معها شيء، (غير تش غير در جهان نگذاشت) - س ر هـ.

(٤) اي كون الوجود ليس بكلي مع كونه مطلقاً كلياً في التحقق اعني محيطاً

بعينه لا ثاني له في الوجود، منبسطاً على الماهيات كضوء الشمس، فانه مع كونه شخصياً

منبسط على المستضيئات، والكلمية في الوجود معناها الاحاطة، وقد يطلق الكلي بهذا

المعنى في كلامهم كقولهم الفلك الكلي مع كونه شخصياً او المراد عرفان كون الوجود

ليس بكلي مع كونه مشتركاً كما بينا ان كون الوجود الحقيقي مشتركاً انه من حيث ان

ما به الامتياز به عين ما به الاشتراك مشترك فيه و من حيث العكس مشترك

فتذكر س د هـ.

(٥) اشارة الى تحقيق والى جواب آخر بنوع الكبرى كما ان الجواب المشهور

منع الصغرى - س د هـ.

متعدداً^(١) بخلاف الماهية ، فإنها أمر مبهم لا يأتي تعدد أنحاء الوجود لها ، والعلم بالشئ ليس إلا نعوأ من أنحاء وجود ذلك الشئ للذات المجردة . وأما أن حقيقته غير معلومة لأحد علما اكتناهاً ، وإحاطياً عقلياً أو حسياً فذا أيضاً حق لا يعتربه شبهة إذ ليس للقوى العقلية أو الحسية التسلط عليه بالإحاطة والاكتناء ، فإن الفاهريّة والتسلط ، للعلة بالقياس إلى المعاول ، والمعلول إنما هو شأن من شئون علته ، وله حصول تام عندها ، وليس لها حصول تام عنده . وإنما أن ذاته لا يكون مشهوداً لأحد من الممكنات أصلاً ، فليس كذلك بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات والأحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض ، فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي ،^(٢) ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الإحاطة به ، لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للانعدام والقوى والمواد ، لا يمنع ويخل من قبله تعالى فإنه لعظمته وسعة رحمته ، وشدة نوره النافذ ، وعدم تناهيه أقرب إلى كل أحد من كل أحد غيره ، كما أشار إليه في كتابه المجيد بقوله : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » وقوله : « وإذا سئلك عبادي عني فإني قريب » فهو سبحانه في العلو الأعلى من جهة كماله الأقصى والدنو الأدنى من جهة سعة رحمته ، فهو العالي في دنوه ، والداني في علوه ، وإليه أشير في الرواية عن النبي ﷺ « لو دليتم بالأرض السفلى ليطتم على الله تعالى »^(٣) قال يعقوب بن إسحاق الكندي : إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيفه علينا ، وكنا غير متصلين به إلا من جهته ، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض ، فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أشد

(١) فلا يتصور له وجود ذهني لأنه في كل مرتبة عين الوجودية الخاصة والانقلاب

محال - نره

(٢) كما في التنزيل « انزل من السماء ماء فسال اودية بقدرها » .

برد آب زين بحر فيروزه ای بکنجایش خویش هر کوزه ای
نه بیندزدو یا بجز آب خویش نداند کس از هستی خویش بیش

• • •

(٣) وهي نسخة لو ادليتم بحبل الى الارض السفلى ليطتم على الله تعالى .

وأفروأ شد استغراقاً وقال المحقق الشهرزوري في الشجرة الإلهية : الواجب لذاته أجمل الأشياء وأكملها ، لأن كل جمال وكمال رشح وظل وفيض من جماله وكماله ، وله الجلال الأرفع والنور الأقبر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره ، والحكماء المتألهون انعادفون به يشهدونه ، لا بالكنه لأن شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية بمنعنا عن مشاهدته بالكنه ، كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها أبصارنا اكتناها ، لأن شدة نوريتها حجابها ، ونحن نعرف الحق الأول ونشاهده لكن لا نحيط به علماً كما ورد في الوحي الإلهي : « ولا يحيطون به علماً وغنت الوجوه للحي القيوم ».

واعلم أن معنى كون شدة النورية العقلية أو الحسية حجاباً للعقل أو الحس من الإدراك يرجع إلى قصور شيء منهما وفتوره عن نيل مطلوبه والاكتناه به ، فإن الحجاب عديم وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية ، بلا مصحوبية شيء من الأعدام والظلمات والنقائص والآفات .

فان قيل : إذا جازت كون ذاته معلوماً بالحضور الإشراقي للموس المتألهة ، ولا شك أن المشهود بالشهود ^(١) الوجودي ليس إلا نفس حقيقته البسيطة لأوجهاً من وجوهه ، فكيف لا يكون معلوماً بالكنه . والمشهود ليس إلا نفس حقيقته الصرفة لا غير .

قلنا : لا يمكن للمعاولات مشاهدة ذاته إلا من وراء حجاب أو حجب حتى المعلول الأول فهو أيضاً لا يشاهد ذاته إلا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته ، فيكون شهود الحق الأول له من جهة شهود ذاته ، وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب ماهو المشهود وهذا لا يناقض الفناء الذي ادعوه ، فإنه إنما يحصل بترك الالتفات إلى الذات والإقبال بكليّة الذات إلى الحق ، فلا يزال العالم في حجاب تعينته وإنيته عن إدراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه ، بحيث لم يصر مانعاً عن الشهود ولم يبق له حكم ، وإن

(١) أي المشاهدة بالوجود لما عرفت من أنه لا يلاحظه ممكن اليمين وجوده

أمكن أن يرتفع تعيينه عن نظر شهوده ، لكن يكون ^(١) حكمه باقياً كما قال
الحلاج ^(٢)

ليني وبينك اني ينار عني فارفع باطفك اني من البين

حكمة عرشية أعلم يا أخا الحقيقة أدراك الله بروح منه إن العالم كالجهل قد يكون
بسيطاً وهو عبارة عن إدراك شيء مع الذهول عن ذلك الإدراك وعن
التصديق بأن المدرك ما ذا ؛ وقد يكون مركباً وهو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا
الإدراك وبأن المدرك هو ذلك الشيء . إذا تمهد هذا فنقول : إن إدراك الحق
تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد في أصل نظراته ، لأن المدرك بالذات
من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الإدراك ، وتلخيصه عن الزوائد على ما
يستفاد من تحقیقات المحققين من المشائين كما سيقرر ^(٣) سمعك ، ليس إلا نحو
وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الإدراك حسياً أو خيالياً أو عقلياً ، وسواء كان
حضورياً أو حصولياً . وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرباء ، والمتألهين من الحكماء

(١) كما إذا استغرقت في مشاهدة وجهك في المراآت ، و يكون للمراآت
لون فانت لاستغراقك في مشاهدة وجهك ، وكون المراآت والعكس آلة اعاظ وجهك لاتلفت
الى اللون ولكنه باق في الواقع كما قبل .
توا ونشوى لكن اكر جهد كنى
جائى برسى كز تو تونى برغيزد

س ر ه

(٢) اول المناجاة :

انت المشرع عن نقص وعن شين ساشى حاشى عن اثبات اثنين

س ر ه

(٣) في مرحلة العقل واليقول . وخلاصة ما حققه هناك ان غير المحصلين منهم اما
ان اودوا بصورة الشيء في تعريف العلم ماهيته التي هو بها ماهو ، والماهية لا يمكن ان يكون
سنخ العلم الذي هو من حقيقة النور ؛ والظهور واما ان ارادوا بها الماهية الموجودة
بالوجود البادى ، ولكن يحذف المادة عنها ، فالوجود البادى ايضاً لكونه للمادة بل
غائبا عن نفسه حيث يكون متندا متقدرا ، لا يصلح للعلم والمعلومية بالذات . واذا بطل
هذان فزاد المحصلين بالصورة نحو وجود آخر مجرد نحواً من التجرد مغايراً للوجود
لمادى من ثمانية اوجه كما حققه هناك ، واذا كان نحواً من الوجود والوجود عين الربط
بالحق تعالى فهو المدرك بكل ادراك سريده .

أن وجود كل شيء ليس إلا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصدقاً^(۱) الحكم بالوجودية على الأشياء ، وبمطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية ، متعلقه مرتبطة بالوجود الإلهي وسنقيم البرهان على أن الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولذات جلاله وجماله ، فإن إدراك كل شيء ، ليس إلا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته ، وهذا لا يمكن^(۲) إلا بإدراك ذات الحق تعالى ، لأن صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات و غاية جميع العلاقات لأبجته أخرى من جهاته ، كيف وجميع جهاته وحشياته يرجع إلى نفس ذاته ، كما سنبين في مقامه اللائق به إنشاء الله تعالى . فكل من أدرك شيئاً من الأشياء بأي إدراك كان فقد أدرك الباري^(۳) ، وإن غفل عن هذا الإدراك إلا الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام : «ملائي شيئاً إلا ورأيت الله قبله وروى معه وفيه» والكل صحيح . فظهر وتبين أن هذا الإدراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل أحد من عباده ، ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته لشيء ، لامتناع ذلك بالبرهان كما مر .

وأما إدراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود ، كما يختص بخلص الأولياء والعرفاء أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره ، فهو ليس مما هو حاصل للجميع ، وهو مناط التكليف والرسالة ، وفيه يتطرق

(۱) قال في المبدء والمعاد : ويشبه أن يكون عيشة فاعلية الفاعل داخلة عند الاعتبارين من المشائين في مصداق الحكم بأن الممكن موجود - سره .

(۲) هذا وإن كان عسيراً على غير أهل العلوم الحقيقية لكنه حين على أهلها بشرط تذكر بعض القواعد البينة والمبينة ، فالعلم نعم المعين ونعم الدليل ، مثل أن الوجود أي مطلقه خير أو أن الوجود في أي مرتبة كان عين النور والحياة والعلم والآرادة والقدرة ونحوها إلا أنها خفيت إذا تنزل الوجود ، وإذا علا كما في النفس وما فوقها برزت ، وإن لا يميز في صرف الشيء ، وإن وحدة الحق حقة لا عددية . فهذه وأمثالها إذا صارت ملكة لطالب الحق لم يبق له ريب - سره .

(۳) «أينما تولوا فثم وجه الله» نعم ما قيل .

بر هر چه بنگرم تو پدیدار بوده ای ای نمانوده رخ تو چه بسیار بوده ای

الخطاء والصواب، وإليه يرجع حكم الكفر والإيمان، والتفاضل بين العرفاء، والمراتب بين الناس، بخلاف النحو الأول فإنه لا يتطرق إليه الخطاء والجهالة أصلاً كما في الفلاسفة

دانش حق ذوات را فطری است دانش دانش است كان فکری است

فإن قد انكشف أن مدد كل الخمس كمدد كل سائر القوى الإدراكية مظاهر الهوية الإلهية التي هي المحبوب الأول، والمقصود الكامل للإنسان، فبعينه يشاهده وينظر إليه، لأعلى وجه يعتقد الأشاعرة، وبأذنه يسمع كلامه، وبأنفه يشم رائحة طيبة، وبجميع ظاهر بدنه يلمس لأعلى وجه يقوله المجسمة تعالى عن ذلك علواً كبيراً فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع تقدس ذاته عن الأمكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات. وما ذكرناه مما أطبق عليه أهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود، بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاً (١) عارفون بربهم مسبحون له، شاهدين لجماله، سامعون لكلامه، وإليه الإشارة (٢) بقوله تعالى «وان من شيء الا نسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم» والتسبيح والتقديس لا يتصوران بدون المعرفة. وقوله تعالى: «انما أمره اذا أَرَادَ شيئاً ان يقول له كن فيكون» دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلاً

(١) فيه إشارة لطيفة دقيقة عميقة الى كون هذا النوع من الشهود الفطري والظهور الحضوري عقلياً، مع كون المظاهر والمشاعر حسية، فانه سبحانه تعرف الى كل شيء فظهر لكل شيء وفي كل شيء. لكن بظهور مقدس عن التعديد، بمنزلة من التجدد وبحضور غير محدود، كما ورد في الحديث النبوي «غائب غير مفقود حاضر غير محدود» والسرفيه هو ان الوجه الذي به يواجه كل شيء به تعالى شأنه وبه يرتبط به سبحانه، مطلق مقدس عن الحصر والتعديد، اذ لا يقيد لا يخلو من المطلق بل يقوم به وهو منه وليس من شرط المطلق ان يكون جزءاً للقييد كما توهمه العامة لان المطلق الذي يكون جزءاً بالحقيقة يكون مقيداً بالحقيقة لكون الجزء قيداً للجزء الاخر وكل قيد قيد كمالاً لا يقضي على اولى المنهى، والمطلق الحق داخل في القيديات لا كدخول شيء في شيء، وخارج عنها لا كخروج شيء من شيء. سبحانه الذي همته رحمة وشملت قدرته وهو على الغرض استوى - نوه -

(٢) أقول بيان ذلك هو ان البيان من البيان ان الكلام المتعارف عند الجمهور يسمى كلاماً لكونه موضوعاً بحيث يكون حضور خصوصيات الاصوات منشأ لحضور خصوصيات

يعقل ربه ، ويعرف مبدعه ، ويسمع كلامه . إذ امتثال الأمر ترتب على السماع والفهم بالمراد ، على قدر ذوق السامع واستطاعة المدرك وبحسب ما يلقى بجنابه المقدس عن الأشياء والأمثال و قوله تعالى للسماوات والأرض : « اثباتاً طوعاً أو كرها قلنا : أتينا طائعين » مبين لما ذكرناه ومنور لما قلناه .

وهم وإزاحة ولعلك تقول إن الوجود طبيعة نوعية لما ينتم من كونه مفهوم واحد مشترك بين الكل ، والطبيعة لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب

في الأشياء عند النفس و ينتقل منها اليها مع جريان العادة بذلك ، فلو فرضنا خصوصيات حركات أو كيفيات آخر سوى الكيفيات المسموعة موضوعة بأزاء خصوصيات الأشياء المدلولة بحيث يجري العادة بالانتقال منها إليها و حضور الثانية بمجرد حضور الأولى كما في الأصوات ، كانت كلمات بلاشأنها مجاز ، وكانت حال الأصوات حيث كحال الحركات والكيفيات الأخر محسوسة أو غيرها أحياناً في عدم الدلالة على معنى ، و كون الكلام صوتاً من الأمور الاتفاقية ، لأنه لو لم يكن صوتاً لم يكن كلاماً . وإنما اختاروا الأصوات المتقاطعة في الفهم لكونها أسهل تبادلية وأسرع وصولاً ، والافهم موجود من الموجودات في العالم وكيفيات مسموعة مثل كيفيات محسوسة آخر ، فالنشاط في الكلام ، الوضع مع تكرار حضور الموجودات المدلولة عند حضور الموجودات الدالة . إذا عرفت هذا فنقول كل وجود له دلالة ذاتية ، هي خصوصية جمال أوجلال في مبدئ كل جمال و جلال ، بوضع الهي ذاتي ، من عرف تلك الدلالة و ذلك الوضع عرف تسميتها ، و تلك الدلالة و ذلك الوضع لما كانا ذاتيين كانا باقين غير متبدلين وكما مجتمعين مع الدلالة والوضع الأشياء ، إذاً الأولان طوليان ، والآخران عرضيان ، كما أنهما عرضيان أيضاً وما بالعرض يزول . وقد جاء سفراء الحق لتبيين الأوضاع الإلهية ، وتأسيس ذوال الدلالات العرضية . وأنى لاسمع ذكر الأذكار وحيد المعامد ، وأرى من يذكر الله تعالى لا عن قلب حاضر بل عن خواطر متشتتة و ذكره بذكر الله ولا يشعر بالذاكر به ، وإذا عرفت أنها كلمات بالعقيدة ، فإذا أضيفت إلى الحق تعالى كان تكلمه تعالى ، وإذا أضيفت إلى الأعيان والماهيات كان تجسيدها وتسميتها ، وقد أشبه في الآية الشريفة إلى المقامين بقوله « يسبح بحمده » أي يسبح كل شيء بتسميته تعالى لنفسه ، وعلى قراءة يفقهون بالباء المثناة من تحت كان المعنى لا يعلمون علماً نر كيباً إن قلت : هب أنك صحت كون الموجودات كلمات ، فكيف يكون الموجودات إدراكات

حتى للأجسام والجسمانيات .

قلت : لشعورها وجوه : منها أن الوجود عين الشعور والإرادة والقدرة ونحوها ، ولا سيما عند الإشراف . ومنها مية أرباب أنواعها . ومنها مية رب الأبواب وكيف تصير مية النفس لجسم إياه شاعراً ، ولا يجعله شاعراً مية روح الأرواح مية أشد من مية النفس بالجسد - سره .

لآخر ، لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى فالوجود إن اقتضى العررض أو اللاحررض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن ، وإن لم يقتض شيئاً منهما احتاج الواجب في وجوبه إلى سبب منفصل .

والجواب في المشهور منع كونه طبيعة نوعية متواطية ، ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز أن يصدق مفهوم واحد على أشياء متخالفة الحقائق ، فيجوز أن يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة ، فيجب للوجود الواجب ، التجرد وغيره المتأدنة ، مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولته عليها بالتواطوء كالماهية للماهيات والتشخص للتشخصات أو بالتشكيك^(١) كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع أن نورها يقتضي إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار ، فلا يلزم من كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات كونه طبيعة نوعية و الوجودات الخاصة أفراد متوافقة الحقيقة واللوازم لاتفاوت فيها ، كيف وقد سبق أن الوجود مقول عليها بالتشكيك وأنه في الواجب أقدم و أولى وأشد منه في الممكن .

بحث وتحصيل وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما أشرنا إليه أن أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة ، وليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت أعرضية بين أفرادها ، إذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الإمكانية ، والوجود كما مر لا يكون كلياً ولا جزئياً وإنما له التعين بنفس هويتها العينية ، ولا يحتاج إلى تعين آخر ، كما لا يحتاج في موجوديته إلى وجود آخر ، لأن وجوده ذاته ، وسنبين في مبحث التشكيك أن التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة و التميز بين حصولاتها ، قد يكون بنفس تلك الحقيقة ، فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات ، والتقدم والتأخر ، والوجوب والإمكان ، والجوهرية والعرضية ، والتمام والنقص ، لا بأمر زائد

(١) انما تعرض للتشكيك استظهاراً واستيفاء للشقوق ، والا فبعدها كانت الوجودات الخاصة متباعدة لا مجال للتشكيك في صدق مفهوم الوجود عليها اذا التشكيك يكون في حقيقة واحدة سره .

عليها عارض لها ، وتصوره : يحتاج إلى ذهن ناقد ، وطبع لطيف .
و العجب من الخطيب الرازي حيث ذهب إلى أنه لا بد من أحد الأمرين
إما كون اشتراك الوجود لفظياً ^(١) أو كون الوجودات متساوية في اللوازم فكأنه لم يفرق
بين التساوي في المفهوم والتساوي ^(٢) في الحقيقة .

وأعجب من ذلك أنه صرح في بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات
بالتشكيك ، مع إصراره على شبهته ^(٣) التي زعم أنها في المتانة بحيث لا يعترضها شك ،
وهي مأمرة من أن الوجود إن اقتضى العروض أو التجرد يتساوي الواجب والممكن ،
وإن لم يقتض شيئاً منهما كان وجود الواجب من الغير وجملة الأمر أنه لم يفرق بين
التساوي في المفهوم وفي الحقيقة والذات .

وهن الناس من توهم أن الوجود إذا كان زائداً فهو المطلوب ، وإلا فاختلافه
في اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال ،

(١) أن كان الوجودات حقائق متباعدة ، والافيلزم التساوي في اللازم . وقوله فكأنه لم
يفرق الخ لم يرد به أن التساوي إنما هو في المفهوم فقط دون الحقيقة أصلاً ، والالزم جواز انتزاع
مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هي متخالفة ، ولتتشبه ابن كمونة ، ولم يكن للوجود حقيقة
واحدة ، والتوالي بأسرها باطلة عنده ، مع أنه يلزم التناقض في كلامه بل أراد بقرينة سابق كلامه
أن التساوي في المفهوم دون الحقيقة وإن كان عدم التساوي في الحقيقة عين التساوي في الحقيقة ،
فمراتب الوجود بينها اليز والخلاف بوجه وبه يصح اختلاف اللوازم ، وبينهما الوحدة
و اتفاق وبه يصح الاشتراك والسنخية ونحوهما من لوازم الوحدة . أو أراد أن
التساوي في اللوازم إنما وقع بنظر الإمام كان بحسب شيئية الماهية والمفهوم ، وفيما
نحن فيه التساوي بحسب شيئية الوجود والحقيقة وليس للوجود الحقيقي ماهية محفوظة
في جميع المراتب يدور معها لازم واحد حيثما دارت كما مرت في بيان عدم حصوله في
الذهن ، فلم يفرق بين التساوي الذي يتحقق في الماهيات وبين الذي يتحقق في الوجودات ،
أو أراد أن الاشتراك المعنوي لا يقتضي أولاً وبالذات الوحدة المفهوم المشترك فيه ،
و أما التساوي في الحقيقة فهو وإن كان حقاً لكن ليس مقتضى الاشتراك المعنوي بل
اقتضاء عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هي متخالفة وغير ذلك من
البراهين - سره .

(٢) والذي لا بد فيه من التساوي في اللوازم هو الثاني لا الأول - سره .

(٣) مبني التشكيك هو الاختلاف في الحقيقة وبناء الشبهة على عدمه - سره .

وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل
فيقال له كلاهما فاسد :

أما الأول فلأن المتواطى ربما لا يكون ذاتياً لما تحته من الوجودات
المختلفة في العروض واللاعروض ، ومطلوبك زيادة الوجود الخاص وهو غير لازم ،
لجواز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعي وجوداً قيوماً بذاته ،
لكونه حقيقة مخالفة ^(١) لسائر المعروضات من الوجودات الخاصة ذوي الماهيات ،
خصوصاً على قاعدتنا من كونه أصل الحقيقة الوجودية ، وغيره من الوجودات تبعاً لآيات
وجهه وجماله ، وأشعة نوره وكماله ، وظلال قهره وجلاله .

وأما الثاني فلأن في وجوب كون المشكك خارجاً عن حقائق أفرادهِ ومراتب
حصصهِ كلاماً سيأتيك إنشاءً الله تعالى

فصل « ٤ »

في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

المقصود من هذا أن الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية ، فإن كل
ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له . ومن قروع هذه الخاصة أنه ليس له حالة
منتظرة ، فإن ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم وليس ^(٢) هذا عينه كما زعمه كثير
من الناس ، فإن ذلك هو الذي يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا ، لاتصاف
المفارقات النورية به ، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه
لاستلزم تحقق الإمكان الاستعدادي فيه ، والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع
الجرمانية وذلك يوجب تجسسه و تكدره مع كونه مجرداً نورياً هذا خلف .

(١) لان البينونة بينونة صفة لا بينونة عزلة والبينونة الصفية أتم أنحاء البينونة ،
مالتراب ورب الارباب - نوره .

(٢) وكما ليس عين هذا ، كذلك ليس عين قاعدة عينية الصفات لذاته ، فالاشعري
القائل بزيادتها أيضاً يقول : واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
الكمالية كما يقول بعضهم بوجوب وجوده ، وإن ذلك الوجود لازم ماهيته ، ثم من هؤلاء الأكثرين
صاحب الهداية - سرره .

وللاصل المذكور حجتان .

أحدهما ما تبينه باقامتها وهو أن الواجب تعالى لو كان ^(١) له بالقياس إلى صفة ^(٢) كمالية جهة إمكانية بحسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته ، وهو مما استطلع على استحالة في الفصل التالي لهذا الفصل ، فيلزم أن يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوباً وضرورة لا إمكاناً وجوازاً .

وثانيتهما ^(٣) أن ذاته لو لم تكن كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلًا له تعالى من غيره ، فيكون حضور ذلك الغير وجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تعالى وغيبته وعدمه علة لعدمها ، وذلك لأن علة الشيء للشيء يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول ، وعدمها ، لعدمه ، وشيئيتها لشئيتها ، وإذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود ، لأنها إما أن يجب مع وجود تلك الصفة أو يجب مع عدمها ، فإن كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي بلا اعتبار حضور الغير ولو جعلت القضية وصفية لم يكن الوجوب له تعالى ذاتياً أزلياً وإن كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبتها ، ولو جعلت الضرورة مقيدة لم تكن ذاتية أزلية تعالى عن ذلك علواً كبيراً وإذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته

(١) هذا التعليل يناسب منسوب الشيخ حيث يقول : لا ينال بأن يكون ذاته مأخوذة الخ كما يأتي ولا يناسب مذهبه من وجوبها أيضاً ولا سيما في الدليل الذي تبينه باقامتها ، إلا أن يقال أراد اخراج المفاهيم الإضافية بما هي مفاهيم والعدود والتقايس والسلوب بما هي هي - س ر ه .

(٢) يشرع بظاهره إلى اختصاص هذا الأصل بالجهات الكمالية ، وليس كذلك فإن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات ، كمالية كانت الجهات أم لا والوجه فيه أنه لو كان له بالقياس إلى صفة غير كمالية وجهة إضافية جهة إمكانية ، يلزم أن يكون له بالقياس إلى صفة حقيقية كمالية جهة إمكانية كما يظهر بالتأمل - ن ر ه .

(٣) هذه العجة منتظمة من قياسين اقترانيين طرفين صورتهما هكذا : لو لم يكن ذاته كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلًا من غيره ، وإذا كان كذلك أي كلاً كان شيء من صفاته حاصلًا من غيره لم يكن ذاته إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب وجوده ، ثم تجعل النتيجة صفري ونضم إليها كبرى هي قوله : وكلاً ما لم يجب وجوده بلا شرط لم يكن واجباً لذاته ، ينتج لو لم يكن ذاته كافية فيه لم يكن واجباً لذاته هذا خلف - س ر ه .

واجباً لذاته هذا خلف .

بحث وتحصيل . وهاهنا إيراد مشهور وهو أنه غاية ما لزم من هذا الدليل أن يكون وجود الصفة أو عدمها بالغير ، لأن يكون الواجب في ذاته أو تعينه متعلقاً بذلك الغير ، وذلك لأنه إن أريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة ، إذ لا يلزم ^(١) من عدم ملاحظة أمر ، عدم ذلك الأمر وإن أريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الأمر وجوداً وعدمياً فالملازمة مباحة لكن بطلان التالي ممنوع ، فإن اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الغرض المذكور محال ، والمحال جاز أن يستلزم محالاً آخر ، وهو عدم كون الواجب واجباً فلا يظهر بطلانه الخلف

فالأولى أن يقرر الحجة المذكورة هكذا : إذا اعتبرت ذات الواجب على الغرض المذكور من حيث هي بلا شرط أي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدمياً فإما أن يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة ^(٢) وجود المعلوم مع قطع النظر عن وجود العلة ، أو مع عدم تلك الصفة وهو أيضاً محال بعين ما ذكرناه ، ولا يخفى أن وجوب الذات لا يخلو في نفس الأمر عن هذين الأمرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط ، فيكون وجوب الذات أيضاً مستحيلاً لولم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة ، وبطلان التالي معلوم فيلزمه بطلان المقدم . وليس لقائل أن يقول : عدم اعتبار العلة وجوداً وعدمياً ليس اعتباراً لعدم وجودها وعدم احتيا

(١) أن قلت هذا لا يناسب كونه سنداً لنبع ملازمة عدم كون الواجب واجباً لذاته

على هذا التقدير .

قلت : بيان المناسبة أنه لا يلزم من عدم ملاحظة علة الصفة وجوداً وعدمياً عدم تلك العلة حتى يلزم عدم الصفة ويكونان كاشفين عن عدم الوجوب للذات بالضرورة الازلية ، لأن تبوت الوجود للذات لم يكن خالياً كما سيصرح به عن وجود الصفة وجوداً عليها أو عن عدمها وعدم عليها والالزام ارتفاع التقيضين عن الواقع ، لأن وجود الحق تعالى حاق بالواقع ومتن الاعيان ، حيث أن مرتبة ذاته صرف الوجود بلا ماهية و صرف الفعلية بلا قوة فاذ لا مرتبة لذاته وراء الوجود كالمكنات ، فخلو ذاته عن وجدانها وفقدانها في الواقع خلوه ذاته عن الوجود وهذا ما اريد من منع الملازمة - سره .

(٢) ولا سيما على التحقيق الحقيقي بالتصديق من أن المعلوم ربط محض بالعلة فقطع

النظر عن علته قطع النظر عن نفسه ، ثم أنه عبر بلفظ الاولى لا يمكن جريان جميع ما ذكر في حجة القوم - سره .

بنا في تحصل معلولها وجوداً معدماً. والحاصل أن عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ينافي حصول المعلول بها في الواقع. وإيضاً كما أن اعتبار الماهية من حيث هي ليس اعتباراً للوجود ما يلحقها أو عدمه ومع ذلك لا تخلو الماهية عن أحدهما في الواقع فكذلك في الغرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بالاعتبار وجود صفته وما يكون سبباً له، وعدمها وما يتحصل ذلك لعدمه لا ينافي حصول أحد الطرفين، والسبب المقوم له لا نأقول^(١) مرتبة الماهيات التي يعرضها الفعلية والتحقيق من خارج ليست وعاءاً للكون الواقعي لشيء ولا لعدمه، إذ لا يحصل لها أمر غير ذاتها وذاتها نباتاً ونفياً ولا علاقة لها مع غيرها وجوداً وعدمها، فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير، وإن كان مصحوباً لها غير منفك عنها في الواقع، بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصيله، فلا يمكن أن يكون مرتبته بحيث لا يكون له تعلق بشيء، لا وجوداً ولا عدماً كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشاء الأكوان، وملاك طرده الأعدام، وردع الفقدان، ورفع البطالان عن الأشياء القابلة للوجود، فمرتبة وجوده في ذاته إما بعينه مرتبة وجود معنى آخر كما في صفاته الكمالية له تعالى إلهي التي درجتها في الوجود درجة ذاته تعالى بذاته، أو مرتبة عدمه لقصور ذاته في الوجود فلا يساوق الواجب فيه، ولا يسمع له إلا أن يكون متاخراً عنه بمراحل لا تقيده، فيكون عدمه سابقاً على وجوده بتلك المراحل. وتضاعف الإمكانات وأعداد مراتب الفقر لأجل تضاعف النزولات والقصورات عن الوجود التام الغني عما عداه بالذات. فقد ثبت أن كل صفة مفردة له تعالى، يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته ما الوجود أو عدمه، وأياً ما كان يلزم اعتبار علة منه، إذ كما أن حصول ذي السبب وجوداً أو عدماً مستفاد من حصول سببه وجوداً أو عدماً، فكذلك اعتباره وتعقله مستفادان من اعتبار سببه وتعقله كذلك. هذا غاية ما يتأتى

(١) ملخص الجواب أن قياس الوجود بالماهيات قياس مع الفارق، فإن للماهيات

مرتبة غير الواقع يمكن ملاحظتها فيها مع عدم ملاحظة الغير وإن كان مصحوباً لها في الواقع بخلاف الوجود فإنه عين الواقع وليست له مرتبة غيره حتى يلاحظ فيها مع عدم ملاحظة ما يتعلق به وجوداً وعدمها. هـ ر هـ

لأحد من الكلام في هذا المرام .

وربما يقال فيه إن هذا الحكم متقوض بالنسب والإضافات اللاحقة لذات المبدء تعالى لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم أن يكون تلك الإضافات واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخاية الغير فيها، وأن يمتنع تجددتها وتبدلها عليه مع أن ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على أمور متغيرة متجددة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة . وهذا مما التزمه الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا حيث قال : « ولا نبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما يمكنه الوجود ، فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته ، ولا يرتضي ^(١) به من استشرق قلبه ، أنوار الحكمة المتعالية ، وإن قبله كثير من الأتباع

(١) كيف والأشياء بالنسبة إليه و باعتبار جهتها النورانية أحكام الوجود عليها غالبية و أحكام الامكان فيها مضطربة ، وإن كان وجوبها عين الربط به ولها الامكان بمعنى النقص ، فكيف يكون له تعالى امكان ؟ ولو كان امكاناً بالقياس الى معلوله .
أقول : لعل مراد الشيخ مفهوم الجاعلية الإضافية المحكوم بزيادته وخصمه الاعتبارية .
فإن له تعالى جاعلية حقة حقيقية في مقام ذاته بالنسبة الى فيضه المقدس والوجود المنبسط وجاعلية حقة ظلية في مقام الفيض بالنسبة الى المستفيض ، ولا شك في وجوبها فأنها قيومينه تعالى والاولى وجوبها وجوب الذات . والثانية وجوبها بوجوب الذات ، لأنها من صقع الذات لا استقلال لها ولا حكم على حيالها الا الاستهلاك المحض ، والتبعية الصرفة . وله جاعلية اضافية محضة ، هي مفهوم ذهني و عنوان للاولى ، وهي زائدة على الذات وكيف لا ويصير الذات من عينيتها أمراً اعتبارياً . وتساهلها سائر مفاهيم الصفات ، فاحكموا به من زيادة الصفات الإضافية انبأى زيادة المفاهيم والعنوانات والمعاني النسبية .

ان قلت : انه لا حاجة الى بيان زيادتها أو بيان امكانها أو امكان خصصها فأنها مفاهيم ذهنية وليست صفاته .

قلت : بل هي أيضاً صفاته اذ ليست أقل من السلوب ، كما ان الابوة و المالكية بل الكلية والنوعية ونحوها صفات الانسان ، الا أنه لا يلزم من زيادة الصفات عروضها الخارجى كما في مفهوم الشيئية والوحدة والتشخيص والامثلة السابقة ونحوها . و نظير اطلاق الصفات على المفاهيم الذهنية ، اطلاق الحقائق على المفاهيم الذهنية الاشياء ، لكن التحقيق ان الوجودات الذهنية بل اللفظية والكتبية وبالجملة العنوانية سماه عناوانات لاعين المعنونة ولاغيره ، فأنها لا بشرط من ظهوراته وغير بائنة عنه بينونة عزلة ، وإن كانت بائنة عنه بينونة صفة ، ولكونها من ظهوراته يسرى الحكم

والمتقدمين : كصاحب حواشي التجريد وغيره ، حيث قالوا : بأن واجب الوجود بالذات قد يعرض له الإمكان بالقياس إلى الغير ، وللغير أيضاً إمكان بالقياس إليه وإن امتنع عليه الإمكان بالذات والإمكان بالغير أيضاً ولم يتفطنوا بأن الواجب بالذات كما أنه واجب بالذات واجب بالقياس إلى الممكنات المستندة إليه وهي أيضاً واجبة الحصول له تعالى لأن وجوداتها روابط فيضه وجوده نعم لو تصور هاهنا واجب وجود آخر أو ممكنات آخر مستندة إلى واجب وجود آخر لكان لما ذكره وجه صحة تعالى عن ذلك علواً كبيراً وذلك لأن وجوب وجود الأشياء مما ينشأ منه تعالى فكما أن لها وجوباً بالغير الذي هو مبداها وموجبها ، فكذا لها وجوب بالقياس إلى ذلك الغير ووجوب له أيضاً إذا الوجوب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ، ويرجع إلى أن الغير يأتي إلا أن يكون الشيء واجب الحصول (١) سواء كان من جهة الإقتضاء والفيض أو من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء رشحى الوجود ، ظلي التجوهر ، استنادي الحقيقة ، تعلق الذات ، وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه ، وسحاب رشحده ، وبحر نداه ، فالممكن مع ذاته بالإمكان والجواز ومع جعله التام بالوجوب والضرورة ، سواء أخذ هذا اللصوق والالتحاق والالتجاء من قبل ذاته الفارقة الرشحية التعقائية أو من قبل اقتضاء مبدع الفيض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق أن إضافات ذات الواجب تعالى إلى الممكنات ونسبة الخلاقية القيومية إليها وأضوائه الساطعة على الذات القابلة للوجود ، ليست متأخرة عن تلك الماهيات الممكنة ، وليست إضافته كسائر الإضافات التي تكون بين الأشياء

عليها إليه ، والحكم عليه البهائي الجملة : ومن ثم ورد في الشرع احترام اللفظ والكتب من أسماء الله تعالى والنبي والائمة سلام الله عليهم ، وقد اختلف المتكلمون أن الاسم هل هو عين المسمى ، أم غيره ، والحق أنه لا هو ولا غيره - سره .

(١) هذا هو تعريف الوجوب بالقياس واما قوله سواء كان من جهة الاقتضاء الخ فعلى سبيل التمثيل لان المتضائفين كل منهما واجب بالقياس الى الآخر ولا اقتضاء ولا استدعاء افتقاري بينهما ، اذ لاعلية بينهما ولما كان التعريف لفظياً لا بأس بأخذ الوجوب فيه ، أو الوجوب المأخوذ فيه بمعنى الثبوت - سره .

وتكون متأخرة عن المنسوب والمنسوب إليه بل إنما يكون مصداق صفاته الإضافية ذاته بذاته يعني إن نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب إليه ، وكما أن بعلمه الكمالي الإجمالي يعلم جميع الأشياء ونسبتها إليه تعالى ، وبقدرته التامة الكاملة يقيم جميع المقدورات ، فكذلك (١) ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبها وإضافتها إليه تعالى . فليس في عالم إلهيته وصقع ربوبيته شيء من المعاني العدمية كالعدم والإمكان ، والظن والمزول ، والحدوث والزوال ، والتجدد والتصرم والفقر .

و العجب من الشيخ وشدة تورطه في العلوم ، وقوة حدسه وذكائه في المعارف إنه قصر أدراكه عن فهم هذا المعنى .

وأعجب من ذلك أنه مما قد تقطن به في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات أن الأشياء كآثار واجبات للأول تعالى وليس هناك إمكان ألته . وفي كتاب اثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول تصريحات واضحة بأن الممكنات كآثار حاضرة عند المبدء الأول على الضرورة والبت . وأما ما يترامى (٢) من تجدد الأشياء وتعاقبها وتغيرها ،

(١) فخالقته وعليته لزيد اضافته الاشرافية الابدادية ، والابداد الحقيقي لا المصدري هو الوجود الحقيقي ، ويشوره اتحادهما في العدد وهو تسعة عشر . والوجود الحقيقي بما هو مضاف الى الاشياء انوجادها ، وبما هو مضاف اليه تعالى ايجادها ايها . فهو بما هو ايجاد زبديقبله ، لا بما هو توجاده ووجوده . فوجوده وان كان ممكنا لكن ايجاداه واجب فضلا عن الابداد المطلق بالنسبة الى المعلول المطلق ، فان ما هو مناط وجود زيد وايجاداه الحقيقي وجميع ما يحتاج اليه وجوده ، موجود في مقام عليته تعالى الحق ، لان بسيط الحقيقة كل الاشياء نحو أعلى وكذا في مقام عليته الحقيقية الظلية لانه كما ان الكثرة في الوحدة كذلك الوحدة في الكثرة فهو تعالى علة اذلا مطول وخالق اذلا مخلوق كما ورد في احاديث اهل العصمة وحيث تفكيك يكون عليته تعالى لزيد بما هي عليه ممكنة ، كما افاده المصنف قدس - س - ده .

(٢) ليس مراده مادامه استاده الاكرم قدس سرهما كما سينقل منه من أن التجددات في الزمانات انما هي بالنسبة الى أنفسها لا بالقياس اليه تعالى . وما اراده قدس لطيف غامض ، وملخصه أن تجدد بعض انحاء المظاهر بما هي مظاهر لا ينافي ثبات التجلي والتجلي بما هو متجل فتجليه تعالى وتطوره احدى بات بعث ومرآيات تجلياته في بعض الازمنة وهو صقع الزمان وعالم المادة متجددات ومتحركات ، بل عالم الافاق وهو صقع الزمان ، وعالم الانفس و هو من الدهر بوجه ، كلاهما متجددان بالحقيقة ، ولكن تجدد الافاق تابع لتجدد الانفس . وتام تحقيق المرام يتوقع من ذي قبل انشاء الله تعالى - س - ده .

فهذا بالقياس إلى بعض أوعية الوجود، فإن الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر، فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الأشياء المحفوظ لكل المراتب والأصناف. وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل إن شاء الله المفضل المنعم.

فصل « ه »

في أن واجب الوجود واحد لا بمعنى أن نوعه منحصر في شخصه على ما توهم إذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مر، فمجرد^(١) كونه متشخصاً بنفس ذاته لا يوجب استحالة واجب وجود آخر من دون الرجوع إلى البرهان، كما زعمه بعض الناس حيث قال: إن ما بيننا من أن التعيين نفس حقيقته، يكفي في إثبات توحيده، فإن التعيين إذا كان نفس ماهية شيء، كان نوعه منحصراً في شخصه بالضرورة وإنما قلنا لا يكفي ذلك لاحتمال^(٢) الوهم أن يكون هناك حقائق متخالفة واجبة الوجود وتعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استنباط برهان على تفرد واجب الوجود في معنى واجب الوجود.

فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم و متغايرين بحسب ذاتيهما بأمر من الأمور وما به الإمتياز إما أن^(٣) يكون تمام الحقيقة (١) لما كان هذا أهم، فرعه على ما تقدم، فإن الشخص إذا كان لازم ماهية شيء كماهية النوع المنحصر في شخص، يصدق أن الشخص بنفس ذاته؛ كما إذا كان عين شيء كالوجود الحقيقي، ولكن قول الزاعم: التعيين نفس حقيقته، خاص وإن كان تالي شرطيته عاماً كما لا يخفى... س. د.

(٢) وذلك كما في أنحاء الوجودات، فإنها متعددة مع كون كل منها متشخصاً بنفس ذاته، فإن الشخص عين الوجود... س. د.

(٣) هذا من باب الاكتفاء بالآقل، ولا فمعلوم أن ما به الإمتياز إما عينهما، أو جزئيهما أو خارجيهما، أو عين أحدهما، وجزء الآخر أو عين أحدهما وخارج من الآخر أو جزء أحدهما وخارج من الآخر، وتصوير الافة في المنفعة ظاهراً. وأما تصوير المختلفة بالاول كما يمتاز الحيوان المشترك فيه عن الإنسان والفرس مثلاً، فانه ممتاز عنهما بذاته وهما ممتازان عنه بفصلهما والثاني كما يمتاز عن حصه في الأنواع بذاته وإمتياز الحصص.

في شيء منهما ، فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجاً عن حقيقة أحدهما وهو مستحيل لما مر من أن وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب. وإما أن يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه ، والتركيب يستلزم الاحتياج إلى الأجزاء ، وكل محتاج ممكن ، وإما أن يكون خارجاً عن الحقيقة ، فيلزم أن يكون الواجب في تعيينه محتاجاً إلى غيره ، لأنَّ تعيين الشيء إذا كان زائداً على حقيقته عرضياً لهما ، يلزم أن يكون معللاً لأنَّ كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل إما بذلك الشيء وهو ممتنع ، لأنَّ العلة بتعيينها سابق على المعلول وتعيينه ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه وإما بغير ذلك الشيء فيكون محتاجاً إليه في وجوده ، كما في تعيينه إذا التمين ^(١) للشيء إما عين وجوده أدنى مرتبة وجوده ، والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجباً بالذات. قيل ها هنا بحث : لأنَّ ^(٢) معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود أنه يظهر من نفس تلك الحقيقة أن صفة وجوب الوجود لأنَّ تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود إلا أن يظهر من نفس ذات كل منهما أن صفة وجوب الوجود ، فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة. ونحن نقول إنَّ معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود : هو أن ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية ومحكى عنها بالوجود ، بلا انضمام أمر أو ملاحظة حيثية أخرى أية حيثية كانت ، حقيقة أو

ثبته بالخوارج ، لأن الفصول خارجة عن الجنس وخصه أو كماله بياز البياض بنفسه عن الانسان الاسود وامتياز من البياض بالسواد ، ولا يغني ان تحقق هذا الامتياز فيه لا بصادم تحقق امتياز آخر بنفس الذات ونفس عليه غيره . والثالث كماله بياز حصة الحيوان التي في الفرس بالصاهل عن الانسان وهو بالناطق عنهما ، ولما كان مقصوده ذكر الشقوق المتفقة وهي غير متداخلة اكتفى بالاقول وأشار الى المختلفة أيضاً على أن الامتيازات الواقعية في الموجودات المتأصلة منحصرة في الثلاثة المتفقة فلا يرد أن الشقوق في كلامه بعضها متداخل في بعض كما لا يغني - س ر ه .

(١) لزوم الاحتياج في الوجود على الاول ظاهر واما على الثاني فلما مر في الفصل السابق من أن شيئاً من صفاته لو لم يجب لم يجب وجوده لأن الوجود إذا لم يكن بالغير بل بالذات لم يكن مساوفاً للتعيين في المرتبة ، لأن ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير هذا خلف - س ر ه .

(٢) هذا نظير القول بالنيابة في الصفات بالبيان والوهن في البيان - س ر ه .

إضافة أولية

وتوضيح ذلك: إنك كما قد تغفل المتصل مثلاً نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث أنه للجسم ، وقد تغفل المتصل شيئاً ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلاً بالمادة ، فكذلك قد تغفل واجب الوجود نفس واجب الوجود ، وقد تغفل شيئاً ذلك الشيء واجب الوجود ، ومصادق الحكم به ومطابقه ، والمحكمي عنه في الأول حقيقة الموضوع وذاته فقط . وفي الثاني هي مع خشيته أخرى هي صفة قائمة به . وكل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ، لافي مرتبة ذاته بل بحسب درجة ذاتها من حيث هي حتى يكون وجوب الوجود عرضياً لا ذاتياً لها . ففي اتصافها به ولحقه بها يحتاج إلى سبب ، إذ ثلّ عرضي كذلك فلا بد لها في اتصافها به من عرض هذا الأمر ، وإلى جعل يجعلها كذلك أو يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها ، إذ جعلية^(١) الشيء لنفسه في وجوده وجوبه مما قد أبطلناها بالبرهان الشديد القوة ، فإذن تلك الحقيقة تكون في حد ذاتها ممكنة ، وبالجعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجباً لذاته ، فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لأنه شيء ذلك الشيء مما قد عرض لها واجب الوجود عرضاً لزومياً أو مفارقياً هذا .

وليعلم أن البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من أصول المباحث رجم شيطان الإلهية كثيرة ، لكن تتميم جميعها مما يتوقف على أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد ، وأن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن ،

(١) أي ملزومية الماهية لوجوده وكون الوجود لازم الماهية الوجوبية فضلاً عن الماهية الإمكانية قد أبطلناه ، وأبطله الشيخ أيضاً كما نقل عن الباحثات ، واما تعليل الشيء بنفسه المستلزم لتقدم الشيء على نفسه فلا يحتاج إلى مؤنة زائدة
س. د.

ودجوبة^(١) كوجوده يستفاد من الغير. وهذه المقدمة مما ينساق إليها البرهان ، ويصرح بهافي كتب أهل العلم والعرفان ، وقد أسلفنا القول فيها . وبها يندفع ما نشوشت به طبائع الأكثرين ، وتباعدت أذهانهم مما ينسب إلى ابن كمونة ، وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين ، لاشتغاله بإبداء هذه الشبهة الغريبة ، والعقدة العسيرة المحل ، فإني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زماناً ، وهي أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه، مختلفتان^(٢) بشمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ، ويكون مفهوم واجب الوجود مشترعاً منهما مقولاً عليهما .

(١) الظاهر من الاستفادة من الغير والارتباط بالغير الغير المنفصل . ولزومها ظاهر ، بعد ما مر من أنه لو كان مستفاداً من نفس الماهية المعروضة بأن يكون الوجود لازماً لها لزم الدور والتسلسل فلا مخالفة يكون مقبلاً بغير العروض ويمكن أن يكون المراد بالغير في الموضوعين اعم من المتصل والمنفصل اعني ضمنية الوجود - س ر هـ .

(٢) لا بأسر خارج حتى يلزم الاحتياج ، ولا بأسر جز ، حتى يلزم التركيب . فبالحقيقة اختار ابن كمونة الشق الاول من الشقوق المذكورة في البرهان السابق على التوحيد . ثم انه لامتناف بين قوله واجب الوجود بذاته ، وقوله قولاً عرضياً ، حيث إن كل عرضي معلل ، لأن بناء أصل الشبهة وضوعيتها على أصالة الماهية ، وعليها معنى كونه وجوداً بحيث انه ذات ينتزع منه الوجود بذاته ، كما سيأتي في الالهيات انشاء الله تعالى ، وقد قل أيضاً معنى عينية وجوب الوجود له تعالى انه ان يظهر منه أثر صفة وجوب الوجود ، وهذا أيضاً ظاهر الى ذلك . وأيضاً فرق بين الذاتي في كتاب البرهان والذاتي في كتاب ايساغوجي ، وكأنه اشار الى دفع ما عسى أن يورد عليه انه اذا كان الوجوب عرضياً لم يكن في مرتبة ذاتهما بل في مرتبة متأخرة عن مرتبة الذات لأنه يكون محمولاً بالضميمة . وبيان الدفع ان العروض ليس منحصراً في العروض الخارجية بل العروض الذهنية أيضاً هي ، والعرض بمعنى الخارج المحمول ، الاعم من المحمول بالضميمة أيضاً فهذا من قبيل حمل الشيء على الواجب والممكن ، وحمل العرض على الكيف والكم وغيرهما من الاعراض ، والممكن على الماهيات الامكانية . وربما يجاب عن أصل الشبهة بأن ما بالعرض لا بد وأن ينتهي الى ما بالذات ، والعرض العام لا بد أن ينتهي الى الذاتي العام . وهو الجنس ، وما به الاشتراك الذاتي يستدعي ما به الامتنياز الذاتي وهو الفصل ، فيلزم التركيب . وهذا منقوض بالشيء الصادق على الواجب تعالى ، والممكن ، وبالعرض الصادق على الاجناس العالية البسيطة ونحوها ، اذ ذاتي مشترك بينهما . والحال ان هذه القاعدة اعني انتهاء ما بالعرض الى ما بالذات ، مخصوصة بالعرضي بمعنى المحمول بالضميمة ، وهذه المذكورات من العرضيات المنتزعة الخارجية المحمول . فالحق في دفع الشبهة الاجوبة التي ذكرها قدمه ولا مبالاة كثيراً بهذه الشبهة على القول بأصالة الوجود - سر هـ .

قولاً عرضياً ، فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما ، والافتراق بصرف حقيقة كل منهما .

ووجه الاندفاع أن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من درن اعتبار حيثية خارجية عنها أية حيثية كانت ، أو مع اعتبار تلك الحيثية ، وكلا الشقين مستحيلان ^(١) أما الثاني فلما مر أن كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام ، فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه . وأما الأول فلأن مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقه بالذات - وبالجملة مامنه الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه به ، مع قطع النظر عن أية حيثية وأية جهة أخرى كانت - لا يمكن أن يكون حقائق مختلفة الذوات ، متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي أصلاً .

وظني أن من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الأمراض المغيرة لها عن استقامتها بحكم ، أن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقاً لحكم واحد ومحكياً عنها به . نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة ، كالحكم على زيد وعمر وبالأنسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية ، لا من حيث عوارضها المختلفة المشخصة ، أو كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك . كالحكم على الإنسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتغالهما على تلك الحقيقة الجنسية ، أو في عرضي كالحكم على الناج والعاج بالأبيضية من جهة اتصافهما بالبياض ، أو كانت تلك الأمور المتباينة متفقة في أمر خارج نسبي ، كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق تعالى عند من يجعل

(١) كأن قد استفسران المراد اما العرضي بمعنى المحمول بالضيعة ، و إما

العرضي بمعنى الخارج المحمول ، وانهما محالان . والاول وان كان بعيداً من كلام موزد الشبهة الا انه قد تعرض له أيضاً استظهاراً واستيفاءً لكلا الاحتمالين . وقياس الوجوب على الامكان باطل ، حيث ان الماهية الامكانية وان لم تغل عن الامكان على أي حال اخذت ، الا انه ليس في المرتبة بأن يكون عينها أجزئتها ، والواجب بالذات لا يمكن أن يكون له مرتبة غير الوجود والوجوب الذاتي ، فثبت التركيب مما به الاشتراك و ما به الامتياز الذاتيين - س د ه .

وجود الممكنات أمراً عقلياً انتزاعياً وموجوديتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه، أو كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ماسوى الواجب بالإمكان لاشتراكها في سلب ضروري الوجود والعدم لذواتها. وأما ماسوى أشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الإتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية أو عرضية، فإذا حكمنا على أمور متباينة الذات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهة أخرى غير أنفسها، فلا بد هناك مما به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعي التركيب بحسب جوهر الذات من أمرين أحدهما يجري مجرى الجنس والمادة، والآخر يجري مجرى الفصل والصورة والتركيب بأي وجه كان بنا في كون الشيء واجب الوجود بالذات.

بل نقول ^(١) إذا نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهياً أدّانا النظر والبحث إلى أن حقيقته وما ينتزع دونه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام، إذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضاً لا يمكن ^(٢) أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضاً

(١) أي إذا نظرنا إلى أنه معنى واحد عنوان حقيقة واحدة بسيطة نورية، وإن الخصوصيات ملغاة في انتزاعه وحكايته عن مطابقه، وإن صرف كل شيء جامع لجميع ماهومن سنخه وطبيعته، مجرد عما هو من غرابته واجانبه، وغريب الوجود ماهومن سنخ العدم والسراب، وأنه أعم العامات، علمنا أنه يأبى الوجودين، فكيف لا يأبى الوجودين وقد علمت أن الواجب لا بد أن يكون وجوداً متاكداً بحتاً بمعنى أنه حقيقة الوجود وسنخه وحقيقة الوجوب لأنه سنخ آخر ينتزع منه الوجود والوجوب كما ذكره المحققون - س ر ه .

(٢) قد جمع بين الاثنينية وعدمها، فالأثنينية إنما هي بالفرض وعدم إمكانها إنما هو في الواقع. والحق كما أشرنا إليه في حاشية قبل هذه الحاشية أنه من باب فرض المحال لا من باب الفرض المحال فقد يتصور الشيء لا بوجه لا يحتل نقيضه ومنافيه وحينئذ يكون فرض المحال، وقد يتصور بوجه لا يحتل نقيضه ومنافيه بل يلزم التصديق بثبوت ما يجب له ونفي منافيه عنه وحينئذ نفس الفرض محال وما نحن فيه من هذا القبيل وإلى هذا أشار قدم في كتابه المسمى بأسرار الآيات بقوله: وكلما حقيقته نفس الوجود الصرف الذي لا أتم منه فلا يمكن فرض الاثنينية فيه فضلاً عن جواز وقوع المفروض - س ر ه .

هذا الوجود فرضاً مبينة أصلاً وتغاير. فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد، كما أشار إليه صاحب التلويحات بقوله: «صرف الوجود الذي لأتم منه كلما فرضته ثانياً فإذا نظرت فهو هو إذ لا يميز في صرف شيء». فوجوب وجوده التام هو ذاته بذاته تعالى يدل على وحدته كما في التنزيل «شهد الله أنه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى «ولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد».

ولنا بتأييد الله تعالى وملكوته الأعلى برهان^(١) آخر عرشي على

برهان عرشي

توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور، ويستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي أن حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقاً للواجبية، ومطابقاً للحكم عليه بالموجودية بلا جهة أخرى غير ذاته وإلا لزم احتياجه في كونه واجباً وموجوداً إلى غيره كما مر من البيان، وليست للواجب تعالى جهة أخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجباً وموجوداً وإلا يازم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداءً^(٢) أو بالآخرة، وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجيء. فحينئذ نقول يلزم أن يكون واجب الوجود بذاته موجوداً وواجباً بجميع الحشيات الصحيحة، وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الأمر، وإلا لم يكن حقيقته بتمامها مصداقاً حمل الوجود والوجوب، إذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل أو عাদماً لكمال من كمالات الوجود بما هو موجود، فلم يكن ذاته من هذه الحشية مصداقاً للوجود، فيتحقق حينئذ في ذاته جهة إمكانية أو امتناعية يخالف جهة الفعلية والتحصيل، فيتركب ذاته من حشيتي الوجوب وغيره من الإمكان والامتناع. وبالجملّة ينتظم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية، فلا يكون واحداً حقيقياً. وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق أن واجب الوجود بالذات واجب

(١) وهو برهان قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء - سره.

(٢) ان كانت الجهتان في ذاته أو بالآخرة ان كانتا لازمتين لذاته مستدعيتين في

استنادهما الى ذاته لجهتين في ذاته - سره.

الوجود من جميع الحشيات .

فإذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها أن كل كمال وجمال يجب أن يكون حاصلًا لذات الواجب تعالى، وإن كان في غيره يكون مترشحاً عنه فائضاً من لدنه.

فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر من أن الملازمة بين الشئين لا تنفك عن معلولية أحدهما للآخر أو معلولية كل منهما لأمر ثالث، فعلى أي واحد من التقديرين فيلزم معلولية الواجب، وهو خرق فرض الواجية لهما، فإذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحط من الوجود والتحصيل لا يكون هو للآخر، ولا منبعثاً عنه ومترشحاً من لدنه، فيكون كل واحد منهما عادماً للنشأة كمالية، وفاقداً لمرتبة وجودية، سواء كانت ممتعة الحصول له أو ممكنة. فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حشية الفعلية والوجوب والكمال، بل يكون (١) ذاته بذاته مصداقاً لحصول شيء، وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية، فلا يكون واحداً حقيقياً. والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي، فالواجب الوجود يجب أن يكون من فرط التحصيل وكمال الوجود جامعاً لجميع النشآت الوجودية، والحشيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود للموجود بما هو موجود، فلامكافي، له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات. وهذا البرهان وإن لم ينفع للمتوسطين فضلاً عن الناقصين لا يتناءه على كثير من الأصول الفلسفية والمقدمات

(١) و انما اصل انه لا يمكن في البسيط الحقيقي الوجوبى شىء، و شىء، كوجوب وامكان، ووجدان و فقدان، ونور وظلمة، وفعلية وقوة، وخير و شر، وكذا فى صفاته كعلم و جهل، وقدرة وعجز، وهكذا، بل له من كل طرفين أشرفهما : ان قلت : التركيب من الوجود والعدم أو الوجدان و الفقدان أو الوجوب والامكان أو ما شئت فسمه ليس تركيباً واقعياً اذ العدم أو الفقدان أو نظائرها ليس شىء يعاذ بها. قلت : شر التركيب هو التركيب من الوجود والعدم اذ كان العدم عدم الخير والكمال - لا عدم التمس لانه عدم العدم - اذ العدم نسخ آخر مقابل الوجود. وكذا التركيب من الوجود والماهية فانه أيضاً يرجع الى التركيب من الوجود و العدم كما لا يخفى . و اما التركيب من وجود ووجود بما هما وجود فليس تركيباً واقعياً اذ كان ما به الامتياز فى الوجود بما هو وجود عين ما به الاشتراك - سره .

المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب، لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجع على كثير من البراهين الشديدة القوة.

فصل « ٦ »

في استيناف القول في الجهات ، ودفع شكوك قيلت في لزومها

ان من التشكيكات الفخرية في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادها بحيث لا يخلو عنها شيء ، من الأحكام والأوصاف ، أن الوجود الواجب لو كان ملزوماً للوجوب لزم كون الوجوب معلولاً له وكل معلول ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته واجب لعاته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا إلى نهاية .

والجواب ^(١) على ما ذكره الحكميم الطوسي أنه لا يلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً فإن الحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من استناد بعض المتصورات إلى الوجود الخارجي ، وهي في أنفسهم معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور ، وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للأمر التي تستند إليها أو معلولاتها ، كما أن تصور زيد وإن كان معلولاً لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولاً له ، وكون الشيء واجباً في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسنداً إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب .

ومنها أن نقيض الوجوب وهو اللا وجوب عديم فيكون هو ثبوتياً ^(٢)

(١) لما اشبه على المشكك موضع البحث حيث جعل الوجوب لازماً خارجياً للوجود الواجب ، كان الأولى الاستفسار منه بأنه إن كان مرادك بالوجوب تأكيد الوجود الحقيقي وشدة النورية الغير المتناهية ، فهو خارج عما نحن فيه ، مع أنه عينه لأنه لازم له . وإن أردت به ماهو كيفية للنسبة كما هو محل البحث فهو ليس أمراً خارجياً حتى يكون معلولاً فهو دون المعلولة له ، انه ماهو معلول للعقل ، ولزومه للواجب تعالى كونه بحيث إذا عقله عاقل الخ - سره .

(٢) والاكتفاء بما عديمين فلزم ارتفاع الفيض . وهذا متقوض بالعمى واللاعنى ، فيلزم كون العمى ثبوتياً وهو سلبى قطعاً . والحل ما ذكره قدس ان فسي هذه الشبهة تسجيلاً للشبهة الأولى كأنه يمكن أن يجاب عن الأولى بأنه عديم وأمر عقلى فقل ما قال - سره .

وأيضاً ^(١) هو تأكيد الوجود فكيف يكون عديمياً؟

والجواب أنه ليس عديمياً بمعنى المعدوم المطابق أو بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن. و النقيضان ^(٢) وإن اقتسما جميع المفاهيم لكن لا يلزم صدقهما كلياً على جميع الموجودات العينية، ليس الممتنع والممكن العام نقيضين وأحدهما وهو الممتنع معدوم، وليس يلزم أن يكون كل ممكن بالامكان العام موجوداً في الخارج بل ربما لا يوجد إلا في الذهن ومنها أن ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف، كما هو المقرر عندهم، بل إنما يستلزم ثبوت المثبت له فحينئذ إذا كان بعض الأمور الذهنية كالعمى مثلاً ثابتاً في الخارج لشيء، ومن المشهورات المسلمة أن وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف بها بعينه، فإذا ^(٣) يكون لمثل هذا الأمر وجود عيني فيكون من قبيل الأعراض الموجودة في الخارج. والعقل يأبى من عد هذا المفهوم وأمثله من الموجودات العينية ^(٤) فضلاً عن جعله من الأعراض.

(١) ان أراد أنه تأكيد الوجود الحقيقي النفسي له تعالى فيتوجه أنه خارج عما نحن فيه، وان أراد أنه تأكيد الوجود الرابط وثيقة النسبة الثبوتية فيتوجه أنه لا منافاة بين كونه وثيقة الوجود الرابط وكونه عديمياً - س ر ه .

(٢) أي الموجود والمعدوم وان اقتسما جميع المفاهيم، فان كل مفهوم إما موجود وإما معدوم، لكن لا يلزم أنه إذا لم يكن مفهوم كالوجوب معدوماً أن يكون موجوداً عينياً لجواز كونه موجوداً ذهنياً، أو المراد ان النقيضين كالوجوب واللاوجوب وان اقتسما المفاهيم فأخذ الوجود الواجب وأخذ اللاوجوب الممكن ومن جملة المفاهيم الموجود والمعدوم فأخذ اللاوجوب المعدوم وأخذ الوجود الموجود لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الوجود موجوداً خارجياً كما ان الممتنع أخذ المعدوم والممكن العام الموجود لكن لا يلزم أن يكون كلية الممكن العام موجودة خارجية لامكان الذهنيات الصرفة فالمراد بالمفهوم ما هو المساوق للشيء ومن الأمور العامة - س ر ه .

(٣) ما ذكره مغالطة من باب إيهام الانعكاس، فان وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف لأن وجودها للموصوف مطلقاً وجود نفسي للصفة حتى يكون لها وجود عيني، وعلى ما أجاب به قده المغالطة من باب اشتراك اللفظ - س ر ه .

(٤) لا يخفى عدم مناسبة العرضية للترقي من الوجود العيني، فان المراد أن هنا مطلبين الوجود العيني لها والعرضية و تزيد عليه و لم يثبت شيء منهما والعقل يأباهما جميعاً - س ر ه .

والجواب يستفاد من سبق من الفرق بين معنيي الوجود الرباطي وأن أحدهما وهو الوجود الذي في الهليات المركبة غير الآخر وهو وجود الأعراض والصور الحالة ، وأن قولنا وجود (ج) مثلاً هو بعينه وجوده (لب) معناه غير معنى قولنا وجود (ج) في نفسه هو أنه موجود (لب) وأن (ج) في الأول لا بد وأن يكون من الأمور الموجودة في أنفسها لا بالأعرض بخلاف الثاني ^(١) ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما يساءل الفساد التلازم والتزم ، ومن حقق الأمر يعرف أنه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الأعيان ممكن الوجود الرباطي بالقياس إلى الغير . ومن هاهنا أيضاً نشأت الشبهة التي أوردتها طائفة من أهل الشغب والجدال على المحصلين من الفلاسفة العظام ، وهي أنه إذا لم يكن للإمكان صورة في الأعيان لم يكن الممكن ممكناً إلا في الأذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الأعيان ، فيلزم أن يكون الممكن في الخارج إما متمنعاً أو واجباً لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية ، ولك أن تدفعها بما تحصّلت أنه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعاً في الأعيان .

وأيضاً يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس لامتناع الممتنع صورة في الأعيان ، فالحل ما ذكرناه .

تصالح اتفاسقي ^(٢) إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والإمكان والعلية

(١) فإن قوله موجوديته مشتق من الوجود الرباطي أي وجوده حيث لا ينسب إليه النسبة . والحاصل أنه قد يكون للصفة وجود كالبياض ثم ينضم إليه وجود رابطة بالموضوع ، وقد لا يكون له وجود سوى الوجود الرباطي الذي يكون في كل محمول بما هو محمول كما في العمى ، فوجودها في الأول تعبير عن مثل وجود البياض في نفسه ، وفي الثاني عن مثل الوجود الرباطي للبياض والعمى حين كونها محمولين في القضية ، فقوله موجود في الثاني بدل كائن من كان الناقصة التي هي من الأدوات عندهم - س ر ه .

(٢) قد أوقع المصالححة بين الفريقين بأن مراد المتقدمين من كون الإمكان و نحوه معدوماً إنما هو بحسب الوجود في نفسه أي الوجود الرباطي الذي هو مفاد كان التامة ، ومراد أتباع المعلم الأول من كونه موجوداً إنما هو بحسب الوجود الرباطي . أي مفاد كان الناقصة - س ر ه .

والتقدم ونظامها ، وأنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن
نحو وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل واعتباره . فمناً ذلك ما حققناه ،
وفي التحقيق وعند التفهيش لا يخالف بين الرائي ، ولا مناقضة بين القولين ، فإن^(١)
وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان . وقد
درت أن الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينسأ في الامتناع الخارجي
للمحمول . فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو وأتباعه ، فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين
سما الشيخ المتأله صاحب الإشراف .

ومما تحققت انكشاف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطوبات الكلامية :
من أن عدم الفرق^(٢) بين نفي الإمكان والإمكان المنفي وهما مفاد لا إمكان له وإمكانه لا ،
يوجب كون الإمكان ثبوتياً ، وأن كل عدم فإنه يتعرف ويتحقق بالوجود ، فما
يكون له عدم يكون له ثبوت . وهاله ثبوت فهو ثابت . فإنه^(٣) إن عني به إثبات أن
الإمكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر . وإن عني به أنه ليس من الأعدام
بل من المحمولات العقلية على الماهيات العقلية والعينية ، فذلك هو المرام عند المحصلين
من الحكماء العظام ، ومعنى إمكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الإمكان ومعنى لا إمكان
له عدم صدق الإمكان كما في سائر الطبائع الذهنية التي هي أوصاف الأشياء ، ولا يحمل عليها

(١) و قد درت من هذا معنى قولهم في تعريف العقول الثاني الفلسفي انه
الذي يكون عروضه للمعروض في العقل ، سواء أكان اتصاف المعروض به في العقل
أو في الخارج ، فإن المراد بكون الاتصاف به في الخارج كون وجوده الرابط في
الخارج ، كما المراد بكون عروضه في العقل ان وجوده المعنولي الرابط إنما هو
في العقل - س ر ه .

(٢) لا يخفى ما هذا التعبير لان الفرق يوجب كونه ثبوتياً فالأولى ما عبر به
المحقق الطوسي ر ه في التجريد بقوله : و الفرق بين الإمكان و الامكان المنفي
لا يوجب كونه ثبوتياً . الا أن يوجه : بأن المقصود أن عدم الفرق الذي يلزم على تقدير
كونه عديمياً في الدليل من انه لو كان عديمياً لم يبق فرق بين نفي الامكان و الامكان
المنفي أي بين لا إمكان له و إمكانه لا - اذ لا تمايز بين الاعدام - يوجب كونه ثبوتياً
كما يقال التسلسل يوجب اثبات الواجب تعالى أي لزومه على تقدير عدم السوجب
يوجه - س ر ه .

(٣) جواب عن الاول س ر ه .

الوجود في الأعيان . وعدم حمل الموجود على شيء لا ينافي حمله على الأشياء العينية وصدقه عليها . وهذا أحد معنيي الوجود الرباطي . وأما التعريف بالوجود ^(١) فإنما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للأشياء فإن من السلوب سلب لطبيعة العدم فضلاً عن طبيعة أخرى . نعم ^(٢) لا يكون المسلوب سلباً لسلبه فيكون ثبوتاً إضافياً وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه ^(٣) الطبيعة الإطلاقية كما في الشفاء . أن الثبوت وأعني به الإضافي المطلق أعم من أن يكون ^(٤) حقيقياً في نفسه أو بالإضافة فقط ، يقع جزء من بيان ^(٥) السلب ، لأنه موجود في السلب كما ذهب إليه بعض اتباع المشائين من مفسري كلام أرسطاطاليس ، فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه ومن قال إن البصر جزء من العمى وإن الأعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به أن البصر موجود مع العمى بل يزيد أن العمى لا يمكن أن يحد إلا بأن يضاف السلب إلى البصر في حده فيكون البصر جزء من البيان لأن نفس العمى وستعلم في مباحث الماهية أن الحد قد يزيد على المحدود .

(١) جواب عن قوله و أن كل عدم الخ و حاصل هذا الجواب النقض بأنه ليس يلزم في كل عدم أن يؤخذ في مفهومه خصوصية الوجود كالعمى ، فانه عدم البصر و الامكان من هذا القبيل فانه سلب الضرورة و هكذا سلب السلب و عدم العدم . نعم العدم هكذا لانه رفع الوجود - س ر ه .

(٢) استدراك من النقض حاصله انه ان أردتم بالوجود الثبوت الإضافي فالامر كما قلتم لان كل عدم مضاف الى الثبوت الإضافي فإن المسلوب ليس سلباً لسلبه بالحمل الاولي ، فان السواد ليس سلب الاسود فيكون ثبوتياً بالإضافة اليه ، اذلا واسطة بينهما فهذا الاعتبار يكون ثبوتياً إضافياً ، لكن لا يلزم من هذا أن يكون موجوداً عينياً و هو مطلوبكم . وانما قلنا بالحمل الاولي لان مصداق السواد وسلب الاسود واحد فيتحقق الحمل الشائع وما قال قده انه ليس سلباً لسلبه فانما هو بالحمل الاولي - س ر ه .

(٣) يعني أن المأخوذ في تعريف السلب على الإطلاق هو الثبوت الإضافي لا الوجود ، وانما هو مأخوذ في تعريف العدم ، وأصل الكلام في هذا التمام الترديد بأن مرادكم اما خصوص الوجود فينتقض كثير من النوادر ، واما الثبوت الإضافي فلا يلزم منه الوجود العيني مع انه الذي ادعيتوه - س ر ه .

(٤) كالعدم فانه رفع الوجود فالوجود المضاف اليه حقيقي و اضافي معاً - س ر ه .

(٥) أي حده فالمراد بالبيان المعنى اللغوي لانه في الاصطلاح الدليل والبرهان

و يستعمل في التصديقات - س ر ه . (٦) دليل الشئ بين بينهما فالمسلوب سلب

ومنها أن جعل الإمكان وقسيميه وأشباهها من المعاني العقلية إنما يقطع لزوم السلاسل المتولدة إلى لانهاية في الخارج ، وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية ، فإن اتصاف الشيء بالإمكان يلزم ^(١) أن يكون على سبيل اللزوم ، وإلا لزم جواز الانقلاب فيكون لإمكان الشيء وجوب في العقل واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجود وهكذا إلى غير النهاية ، على أن كون الاتصاف بالإمكان على أي حال من عناصر العقود يوجب الانهاية أيضاً .

والجواب إن التسلسل هاهنا بمعنى لا يقف ، لأنه حاصل من اعتمال الذهن من غير أن ينساق إليه الأمر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع اعتبار العقل .

وتحقيق هذا المقام أن كون الشيء معقولاً منظوراً فيه للعقل غير كونه آلة للعقل في تعقله ، إذ لا ينظر فيه بل إنما ينظر فيه مادام كونه كذلك : مثلاً إذا عقلنا الإنسان بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الإنسان فنحن حينئذ لم ننظر في الصورة التي بها تعقل الإنسان ، ولا نحكم عليها بحكم ، ولأن حكم عليها حين حكما على الإنسان أنه جوهر بكونه جوهرأ أو عرضأ ، ثم إذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظوراً إليها وجدناها عرضأ قائماً بغيره . وما وجد في كلام أهل التحقيق أن الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لما خرج عن التصور ، عنوا بذلك إنها في كونها معقولة لا تحتاج إلى صورة أخرى تكون هي آلة إدراكها لأننا إذا عقلنا ماهية الإنسان وحكماً عليه بكونه جوهرأ حيدراًياً جرمياً يكون المنظور إليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية ، لأن هذا يثن الفساد . فكذلك الإمكان ومقابله كالألة للقوة العاقلة ، بها يتعرف حمال الماهيات بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في هذه الملاحظة إلى كون شيء من الثلاثة موجوداً أو معدوماً ممكناً أو واجباً أو مستمناً .

ثم إن التفتت العقل إلى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء ، ولا وجوباً ولا امتناعاً له بل كان عرضاً موجوداً في محل هو

(١) وأما اتصاف نفس الإمكان بوجوده حينئذ فعلى سبيل الإمكان وهكذا سره .

العقل وممكناً في ذاته ، فما كان قبل هذا وجوباً مثلاً أو إمكاناً صار شيئاً ممكناً ، وهكذا قياس المعاني الحرفية والمفهومات الأدوية إذا صارت منظوراً إليها معقولة بالقصد محكوماً عليها أو بها انقلبت إسمية استقلالية بعد ما كانت حرفية بعلقية ، وهذا الانقلاب غير مستحيل^(١) لأنه كاتقلاب المادة إلى الصورة ، والجنس إلى الفصل ، والقوة إلى الفعل ، والناقص إلى التام ، لا كاتقلاب الصورة إلى الصورة ، والنوع المحصل إلى النوع المحصل ، لأن الروابط والأدوات حين كونها كذلك ليست شيئاً من الأشياء المحصلة النامة بل نسب إلى الأشياء و الفرق بين الشيء و نسبة الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئاً أدقوة على شيء ، إذ القوة بما هي قوة ليست شيئاً من الأشياء أصلاً . اللهم إلا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوة حتى ينجر الأمر إلى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة ، كالتحويل الأولي التي لا تركيب فيها من جهتين يكون بأحديهما بالقوة وبالأخرى بالفعل ، وما قرع سمعك أن المعنى الأدوي كالوجود النسبي ، و الاستقلالي كالوجود المحمولى هما متباينان بالذات ، يران به ما أفدناك تحقيقه لأن لهما ذاتين متباينين ، فإنه الرابطة لأذات لها أصلاً كالمرآة التي لالون لها ولا حقيقة أصلاً ، ولهذا تقبل الألوان ويظهر به الحقائق والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير أن يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتفايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي له أن يصير بمحصلاً ، والشيء واللاشيء الذي في قوته أن يصير شيئاً .

قاعدة وإذا تحققت الأمر في هذه المعاني ، ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل ، فأجعله أسلوباً مطرداً في جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة

(١) ولأن الماهية واحدة فيتحقق تارة بوجود غير مستقل فيكون رابطياً . وتارة بوجود مستقل فيكون محكوماً عليه ، فالماهية هي الأمر الباقي في العالين كالمادة تارة تنفس صورة فتفصل بها ثم يخلق عنها تلك و تلبس صورة أخرى . نعم الماهية مع هذا الوجود لا يتقلب إليها مع الوجود الآخر لأنه كاتقلاب المادة مع صورة ، إليها مع صورة أخرى ؛ وهذا هو الانقلاب المستحيل والفرق بين ما ذكرناه وما ذكره قده ، أن الوجود الغير المستقل الذي كالمعنى الحرفي فيما ذكره كالمادة وفيما ذكرناه هو كالمادة الزائلة عن المادة ، و الماهية المحنوخة في الوجود بين كالمفهوم اللزوم المشترك بين الاسمي و الحرفي كالمادة - م ر ه .

والوجود واللزوم ومضاهياتها ، سواء أكانت بازائها في الأعيان شيء أم لا ، فإن
الوجود والوحدة مع أن حقيقتيهما واقعة في الأعيان بل حقيقة الوجود هي أحق
الاشياء بالوقوع العيني لكن مفهومهما من المعاني المتكررة في العقل ، فإن حقيقة
الوجود موجودة ولموجوديتهما موجودية أخرى وهكذا إلى أن يعتبرها العقل ،
لكن مصداق هذه الانصافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي
هي بنفسها موجودة ، وكذا الكلام في الوحدة .

فان رجح أحد وقال : إن العقل بعد أن شيئاً من اللزومات الصحيحة الانتزاع
إلى لانهاية لولم يكن محكوماً عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الأدل لانفسدت
الملازمة الأولى ، فيجب أن يصدق الحكم الإيجابي الاستثنائي باللزوم على كل لزوم
لزوم إلى لانهاية ، والموجبة تستدعي وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها
موضوعات لإيجابيات صادقة .

قلنا له : ألم تذكر ما بيننا لك وسقنا إليه فطانتك كيلا تمتل روبيتك من أن
اللزوم إنما يكون لزوماً إذا اعتبر رابطة لامفهوماً مامن المفهومات ، فإذا هو بما
هو لزوم ليس بشيء من الأشياء حتى يحكم عليه بلزوم أعدم لزوم .

ثم إذا لوحظ بما هو مفهوم من المفهومات و وصف مامن الأوصاف
استوفى النظري لزومه أولاً لزومه ، فالموصوف بامتناع الانفكاك عن اللزوم
ليس إلا اللزوم الملتفت إليه والمنظور فيه بالذات لا بل بلزوم . ولا ضرورة في كون
كل لزوم ملتفتاً إليه منظوراً فيه بالذات فلا محالة تنقطع خطرات الأوصاف في مرتبة
من المراتب . وهذا أولى مما تجسمه صاحب حواشي التجريد في فاك هذه العقدة
أن تلك اللزومات موجودة في نفس الأمر بوجودها يتزع هي منه ، وليست موجودة
بصور متغايرة ، والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة أعم من الثاني فإن الموجبة
إذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج أعم من أن
يكون بصورة يخصه كوجود الجسم أولاً كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود

كله، فإن هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما (١) إذا كان أحد قسمي المتصل حاراً والآخر بارداً، فيصدق الإيجاب الخارجي عليه، وإن كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على أحد الأنعام. وكما أن خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحواً خاصاً من الوجود كالحكم بالتحيز فإنه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فإنه يقتضي النحو الخاص به، كذلك خصوصيات الأحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود. وكما أن المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل و الممكنة بالإمكان والندائمة بالدوام. نقول أيضاً: لزوم شيء لا آخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بأن يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل. وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين بخصوصه دون الآخر كملزوم انقطاع الامتداد للجسم، فإن معناه أنه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح أن ينتزع منه انقطاع الامتداد، (٢) فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه، لازم لوجود الجسم بالفعل. وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم اللزوم. فإن مرجعه أن اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه من شيء إلا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا، فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود أي صحة انتزاعه عن موجود بالفعل كما أن القضية الممكنة يكفي في صدقها إمكان وجود الموضوع. انتهى كلامه. وذلك لأنه مع كونه قد عني نفسه وبالغ في التدقيق لم يبلغ كلامه حد الإجداء، لأن اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوة من غير أن يصير منتزاعاً بالفعل لا يصح أن يقع موضوعاً للإيجاب ويحكم عليه باللزوم أو اللا لزوم، لأنه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في الملاحظة، وإذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم

(١) التمثيل غير شديد، لأن اجتماع الضدين على وجود واحد باطل، فالقسمان متضاران وجوداً ولا سيما عند من يقول باختلاف المرضين يوجب القسمة الخارجية في المحل. فالأدلى أن يمثل بأن كل جزء من الجسم له جزء كما هو منهج الحكيم - س ر ه.
(٢) فلا تقطع أمر عدمي لازم للمتأهلي - س ر ه.

سار مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل المأهولة بالقصد ، فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وإن كان في النفس ، وليس بهذا الاعتبار موجوداً بالعرض انتزاعياً ، بل حقيقياً ذهنياً ، فموجوديتها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الأثر الذي يمتنع أن يكون موضوعاً لحكم إيجابي بل ولا سلبي أيضاً ، ووجود^(١) الموصوف لا يمكن أن يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية أو انتزاعية ، وإلا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي فإن وجود السماء مثلاً في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة ، إذا السماء في مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير ، وإنما الفوقية تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متأخراً عن وجود ذاتها لذاتها ، فالحق عليه مأمراً من أن اللزوم له تحقق رابطي يكفي في كون أحد الشئيين لازماً والآخر ملزوماً ، وهذا النحو من الوجود الرابطي وإن كان منسوباً إلى الخارج إذا كان انصاف الملزوم بالأمر اللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود الملزوم في نفسه ، لأنّ نحو وجوده في نفسه والحصول الذي يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطاً بين شئيين بل عند ملاحظة ماهيته وحقيقته في نفسه ليس إلا في ظرف الذهن ، وإن كانت ملاحظته في نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطاً بين شئيين . وهذا كما في ملاحظة السلوب والأعدام فإنها وإن كانت حقيقتها سلوب الأشياء وأعدامها لكن للعقل أن يلحظها كذلك ، وإذا صارت معقولة قد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوباً وأعداماً لأنّ ماهيتها كذلك . وقد مرّ أن الوجود مما وقع ظله العمومي الانبساطي على جميع الماهيات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين فمفهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الذاتي الأولي لا بحسب الحمل الشائع الصناعي فتدبر فيه .

(١) ابطال لقوله أن تلك اللزومات هو موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه كما اشتهر منهم أن وجود الامر الانتزاعي وجود منشأ انتزاعه ، بانه لو كان كذلك لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي .

أقول لا يبطل الفرق فإن مرادهم أن وجود الملزوم مثلاً بما هو موجود ذاتي ، وبما هو مصحح انتزاع اللزوم عرضي ، فبالحقيقة ذلك التصحيح والتهبؤ وجود ذلك العرضي الذي هو الملزوم - سره .

ثم إن في كلامه بعضاً من مواضع الانظار .^(١)
أما أولاً فلأن أبعاد المتصل الواحد قبل أن يقع فيه كثرة وانثنية بنحو
من أنحاء القسمة الخارجية ، ولو بحسب اختلاف عرضين قارين لا يمكن^(٢) الحكم
الإيجابي عليهما بشيء حكماً صادقاً بحسب الخارج ، فإذا حدثت الانثنية الخارجية
صار كل واحد منهما مماله وجود في الخارج وقبل القسمة ليس شيء منهما موجوداً
أصلاً ، إنما الموجود هو المادة القابلة لهما بعد وجودهما المستعدة لهما قبل
حدوثهما ، ثم الوجود على رأيه أمر عقلي انتزاعي نسبي لا تحصل له إلا بما ينتزع منه ،
فيكون واحداً بوحدة ما ينتزع منه ، كثيراً بكثرته ، فكيف يكون الأشياء المتعددة
من حيث تعددها موجودة بوجود واحد ؟

وأما ثانياً فلأن خصوصيات الأحكام وإن اقتضت خصوصيات الوجود
لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على شيء بحال خارجي وجوده الانتزاعي^(٣)

(١) غير مخفى أن هذه الانظار سقيمة غير واردة - ط

(٢) والجواب أما أولاً فبالنقض لأن الحكم حكماً إيجابياً صادقاً بحسب الخارج
إن كل جزء من أجزاء الجسم المتصل الواحد الذي لم يعمل فيه انمرضان المختلفان
جوهر وقابل للقسمة ونحو ذلك مع أنه لم يحدث شيء من أنحاء القسمة
والخارجية فيه .

وأما ثانياً فبالعمل وهو أن ذات الجزء موجودة في الخارج بوجود الكل وإن لم
يكن وصف الجزئية الخارجية موجودة ، كما أن ذات الكل موجودة وإن لم يكن وصف
الكلية الخارجية أيضاً موجودة لكان التضائف بين الوصفين ، فهذا مغالطة من باب أخذ
ما بالمرح من مكان ما بالذات فقله : وقبل القسمة ليس شيء منها موجوداً أصلاً قلنا :
بل هما موجودان في الخارج بحسب ذاتهما . وكون موضوع الحكم الخارجي انسياً
هو الأبعاد فيما ذكر لا يستلزم القسمة الخارجية بل يكفي الوهمية لأن ما في الذهن عين
ما في الخارج ، ولا سيما أن الأجزاء التي في الذهن إنما ينظر بها لا ينظر فيها .
وقوله : إنما الموجود هو المادة القابلة لهما قلنا : المادة مادة للقسمة وأما القسم فهو
من أجزاء المادة وليس صورة لها على أن وجود مادة الشيء قد يكون مصححاً للحكم
الإيجابي الخارجي عليه لأن خصوصيات الأحكام تقتضي خصوصيات الوجود لموضوعاتها
بحسبها - سره .

(٣) أقول لم يجعل المحقق مناط الحكم الإيجابي بحال خارجي الوجود الانتزاعي
الذي هو بالقوة قبل الانتزاع وبعبارة الفعل بعده بل مناط وجود ذلك الانتزاعي بوجود
منشأ انتزاعه ، ولا شك أن وجود منشأ الانتزاع بالفعل هو مناط الحكم الإيجابي ،

بل نقول ما ذكره من أن خصوصيات الأحكام مما يقتضي خصوصيات الوجود للموضوعات ينافي ما فرعه عليه من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة ، وبعد ^(١) أن يخرج من القوة إلى الفعل يكون ظرف تحققه ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج .

وأما ثالثاً فلأن طبيعة القضية الممكنة وإن لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الأعيان ، لكنها اقتضت الوجود في الذهن على وفاق سائر القضايا ، ولا شك أن القضايا التي كلامنا فيها أشد استدعاءً لوجود الموضوع من الممكنات فكيف ^(٢) يتصور الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه إلى عدم الثبوت لأخارجاً ولا ذهنياً إلا بعد أن يصير منظوراً إليه ١١

وأما رابعاً فلأن عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ^(٣) ليس معناه

فانه بتصور تلك اللزومات بوجودها لزوم بياها مصحح انتزاعها ويحكم عليها .

فإن قلت ، وجود الملزوم وجود ذاته لا وجود تلك اللزومات العرضية .

قلت : أما أولاً فلا يرد على هذا المحقق سوى بطلان الفرق بين الذاتي والعرضي فلم

يمكن هذا بحثاً آخر .

و أما ثانياً فقد مر أن وجود الملزومات ذلك التصحيح والتهذيب الذي في الملزوم ،

و هذا بوجه نظير العلم الإجمالي والتفصيلي القائل بهما الشاؤون لذاته تعالى ، إذ بمجرد

عدم الصور العلمية المرتبة في مقام الذات ليس العلم صحيح السلب لكونها موجودة

بوجود واحد إجمالي وهو مناط العلم الكمال عندهم . فكذا هاهنا تلك اللزومات

وإن لم تكن موجودة بصور متميزة ووجودات مفصلة لكنها موجودة بوجود واحد في

منشأ انتزاعها . س ر ه .

(١) ليس كذلك بل هنا حق ثالث هو وجودها الذي هو بالفعل ، الإجمالي لا الذي هو

بالفعل ، التفصيلي ولا الذي هو بالقوة . س ر ه .

(٢) مع أنها قضايا فعلية فيكون أدون منزلة من الممكنة . والجواب عنه أيضاً

يظهر مما مر إذ عند هذا المحقق وجود موضوعها وجود منشأ انتزاعه وهو في الخارج ،

موضوعها وإن لم يكن له وجود استقلالي إلا أن له وجوداً تبعياً بالفعل في الخارج

لهذا كانت أرفع منزلة . س ر ه .

(٣) بل معناه هذا كما تحكم على زيد الذي ليس موجوداً بعد ، بأنه كاتب بالإمكان .

وما ذكره من أنه كيف والكتابة بالإمكان حال خارجي . لزيد ، أن أراد به أن الكتابة

حال خارجي فهو مسلم لكن لا يستدعي وجوداً في الأعيان للموضوع ، لأننا لم نشبهه له .

أنه يمكن لنا أن نحكم على زيد بأنه كاتب بالإمكان من غير أن يكون موجوداً في الأعيان ، كيف والكتابة بالإمكان حال خارجي لزيد والحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي . بل معناه أن القضية الممكنة من جهة إمكان الانصاف بالمحمول لا يستدعي وجود الموضوع ، أي كيفية الرابطة إذا كانت إمكاناً فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها إمكاناً لا تستدعي الوجود للموضوع ، بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما ؛ وهذا لا يستلزم عدم اقتضاها له من حيثية أخرى كما باعتبار أصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته . وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له ، والكلام في نفس الأحكام لافيهاتها ، على أن الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة .

فصل « ٧ »

في استقرار المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان

إن لفظ الإمكان في استعمالات الجمهور من الناس يقع على ^(١) ما في قوة سلب

بالفعل بل بالإمكان بهذا صحيح و أن كان لا يصير موجوداً أصلاً . وإن أراد به أن إمكان الكتابة حال خارجي فالإمكان عدمي ، ولو أريد به الإمكان الاستعدادي كان محمولاً لجهة و الكلام فيها ، مع أنه يناقض قوله فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها إمكاناً لا تستدعي الوجود للموضوع ، مع أن ذلك القول أعني فالقضية من حيث الخ التزام بطلب ذلك المحقق لأنها إذا لم تستدع من حيث الجهة تم كلامه وصح مراده لأن الكلام في الموجهة لا المطلقة . هذا ما يتوجه على ظاهر كلام المصنف ، ولكن نظره إلى ما سبقه في المرحلة الثانية في الفصل التالي لبحث إعادة المعدوم أن السالبة كالموجبة في استدعاء وجود الموضوع بلا تفاوت الآن اعتبار السلب بما هو سلب لا يستدعيه ، والاعية المشهورة بحسب الاعتبار ، فها هنا أيضاً نقول : أن اعتبار إمكان بما هو إمكان لا يستدعيه ولكن الممكنات كالفعليات بلا تفاوت فتفتن - سره .

(١) فالإمكان العام هو سلب امتناع الذات أو سلب امتناع النسبة أي سلب ضرورة انتفاءها ، و التوبيخ إشارة إلى أن الإمكان في الهيئات البسيطة سلب امتناع الذات ، و هي الهيئات المركبة سلب امتناع النسبة أو في الواجب تعالى سلب امتناع الذات لتكون الوجود فيه عيناً و في الممكنات سلب امتناع نسبة الوجود إلى ذاتها لتكون وجوداتها غير ماهياتها أو سلب امتناع نسبة أنحاء الوجودات إلى الذات الواجبة لتكون وجودها معض الانتساب الإشاراتي إليه ومجرد الربط به - سره .

امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد . والامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه أو ضرورة عدم النسبة . وبالجملية ضرورة الجانب المخالف بالقياس إلى أحد هذين الأمرين ، فصار معنى الإمكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل وإنما ^(١) توصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز ^(٢) من باب وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع في نفس الأمر ، فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع . والممكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ، ولا يقع على الممتنع الذي يقابله ، لأعلى ^(٣) أن هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الأمر لأن ما في نفس الأمر إما الوجوب أو الإمكان وإنما ذلك في تصور العقل . واعتباره مفهوماً جامعاً لهما هو في نفس الأمر وبحسب الواقع ليس إلا أحد الأمرين ، لا طبيعة مبهمه متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمّله . ولذلك ^(٤) ليس هو مادة بل جهة .

(١) لا يخفى أن المراد بالطرف المقابل المقابل من حيث هو مقابل، فيكون الوصف بحال الموصوف لا بحال متعلقه .
نعم هذا إنما يصبح لو أخذ وصف المقابل بنحو العنوان المثير دون الموضوع وليس كذلك - ط .

(٢) يعني أن الإمكان حقيقة صفة الطرف المقابل لأن الإمكان معرف سلب الضرورة ، والمعرف والمعرف يدور أحدهما مع الآخر و سلب الضرورة صفة الطرف المقابل فكذا الإمكان لاتحادهما فوصف الطرف الموافق به على طريق المجاز - سره .

(٣) يعني أن اشتراكه المعنوي لا يستدعي سوى المفهوم الجامع كالشيئية المشتركة بينهما لا طبيعة مبهمه جنسية متحصلة بهما حتى يكون الواجب تعالى مركباً من جنس وفصل .

ان قلت : فيلزم انتزاع مفهوم واحد من حقيقتين مختلفتين وقد مر بطلانه .
قلت : هذا المفهوم أمر سلبي لا يمكن أن يعاذه أمر ثبوتي نسبه اليه نسبة الذاتى الى ذى الذاتى نعم لما كان سلب الامتناع سلب السلب وهو الاثبات ولكن بالحمل الشائع لا الاولى ، كان حكمه حكم الوجود الحقيقي الذى مر أنه بما هو ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز ، مشترك وبالعكس ، مشترك فيه للوجودات و الماهيات - سره .

(٤) ان قلت : فالإمكان الخاص و الامتناع أيضاً ليسا ماديتين لكونهما سلبيين ، والسلب لا يعاذه شيء .

قلت : المراد بالتحقق في نفس الامر الذى هو مناط المادية الوقوع فيها أعم من

ثم أنصرف عن الوضع الأول بان اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الإيجاب كما في الوضع الأول وتارة في طرف السلب ، إذ من شأن الامتناع الدخول على كل منهما ، وجبئذ وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ، وتغلب عن الواجب فصار الإمكان مقابلاً لكل من ضرورتى الجانبين ، إذ بحسب دخوله على الإيجاب قابل ضرورة السلب ، وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الإيجاب ، ولما لزم وقوع الإمكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعاً ^(١) وضع منقولاً خاصاً لسلب الضرورة في جانبي الإيجاب والسلب جميعاً وهو الإمكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعاً ، وهو أخص من المعنى الأول. فكان المعنى الأول إمكاناً عاماً أو عاماً والثاني خاصاً أو خاصياً بحسب الوجهين ، وصارت الأشياء بحسبه على ثلاثة أقسام واجب وممتنع وممكن ، كما كانت بحسب المفهوم الأول قسمين واجباً وممكناً أو ممتنعاً وممكناً .

ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت أو وصفية أو وقتية ، وهو أخص باسم الإمكان من المعنيين السابقين ، لأن هذا المعنى من الممكن أقرب إلى حان الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب ، كالكتابة ^(٢) للإنسان لتساوي

وقوع الوجود أو وقوع العدم فان النفس الامرية في كل شئ ، بحسبه فواتية العدم بنحو البطلان . و عدم كون الامكان العام مادة ليس باعتبار أنه سلب وعدم ، بل باعتبار انه لا تحقق لسلب ضرورة المخالف بما هو عام بل في الوجوب بنحوه وفي الامكان الخاص بطوره ، و المموم داخل في قوام مفهوم الامكان العام فكون الامكان العام متحصلاً مثل ان يقال الحيوان بشرط الكلية موجود في الخارج - سره .

(١) لا يغنى ما في المقام من المسامحة لاستلزامه كون الامكان الخاص معنى مؤلفاً من وصفين كل منهما مجازي بحال المتعلق ، مع أنه من الضروري أن الماهية متصفة بالامكان حقيقة لا مجازاً و أنه معنى واحد لا مجموع معنيين - ط .

(٢) فالحيوانية مثلاً وان كانت ممكنة لكونها مطلوبة الضرورة من الطرفين ، وكذا تحرك الاصابع والانخفاف ، الا أنها لا تغلو عن ضرورة اقتضاء لموضوع ذاتاً أو وصفاً أو وقتاً كالإنسان والكاتب ووقت الحيلولة فجاء من قبلها الضرورة وال لزوم وما أمكنت إمكان المحولات الثلاثة ، بخلاف الكتابة للإنسان اذ كما أنها ممكن ذاتي كذلك ممكن من قبل الطبيعة الإنسانية نعم للكتابة ضرورة بشرط وجودها ولهذا اعتبر والامكان الاستقبالي - سره .

نسبة الطبيعة الإنسانية إلى وجودها وعدمها له ، والضرورة ^(١) بشرط المحمول وإن كانت مقابلة هذا الإمكان بالاعتبار - فربما يشاركه في المادة - لكنها ^(٢) توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الإمكان من حيث الماهية ، وأخصيسته ^(٣) هذا المعنى من اللذين قبله ليست إلا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز . وقد يطلق الإمكان على معنى رابع وهو ما يحسب حال الشيء من إيجاب أو سلب في الاستقبال ، وهو الإمكان الاستقبالي ، لكون ما ينسب إلى الماضي والحال من الأمور إما موجوداً أو معدوماً ، فالضرورة قد أخرجته من حاق الوسط إلى أحد الطرفين ، ولذلك اعتبره

• (١) لما كان هناك مظنة سؤال وهو أنكم قلتم ان الكتابة بالنسبة إلى طبيعة الإنسان مطلوبة للضرورة مطلقاً مع أنها ضرورية حين كون الإنسان كاتباً فالكتابة بشرط الكتابة ضرورية لان الشيء ما لم يجب لم يوجد . اجاب بأن مقابلة تلك الضرورة لهذا الإمكان وان كانت بالاعتبار ، وربما تشاركه في المادة أي المورد ، لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبالإمكان من حيث الماهية فوجود الكتابة ضروري وماهيتها ممكنة - سره .

(٢) وفي بعض النسخ : لكونها

(٣) قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات : وانما قال الشيخ فكانه أخص من الوجهين ولم يقل وهو أخص لان الأعم و الأخص هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بأن أحدهما أقل تناولاً من الآخر أما اذا دل أحدهما على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه أخص من الآخر إلا بالمجاز ، وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلاً بالأسود فلا يقال أن الأسود يقع عليه وعلى صفته بالخصوص و العموم والممكن يقع هاهنا على المعاني المذكورة بل على الأخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه أخص . وقال المحاكم في شرح كلامه : وانما لم يقل هو أخص من الوجهين لان الأعم والأخص يدلان على معنى واحد كالإنسان والحيوان فانهما يدلان على معنى الحيوان إلا أن الأخص أقل تناولاً لجزئيات من الأعم ضرورة أن جزئيات الأخص بعض جزئيات الأعم والأعم أقل تناولاً بحسب المفهوم من الأخص لان مفهوم الأعم جزء مفهوم الأخص ، ويمكن حمل قوله ويختلفان بأن أحدهما أقل تناولاً من الآخر ، عليهما . والأعم انما يطلق على الأخص لا بواسطة انه موضوع لمفهومه بل بسبب اشتغاله على مفهوم الأعم ، فان صدق الحيوان على الإنسان لالانه موضوع لمعنى الإنسان بل لاشتغاله على معنى الحيوان ، وهذا بخلاف الإمكان فان إطلاقه على معنى الإمكان الخاص لانه موضوع بأزائه لالاشتغاله على معناه حتى لو فرضنا ان بين المعنيين تبايناً لكان الإمكان مطلقاً عليه ، كما لو سمي واحد من السودان بالأسود فالأسود يقع عليه وعلى صفته بمعنيين ، فكما لا يقال ان وقوعه عليهما بحسب العموم والخصوص كذلك لا يقال ان وقوع الإمكان على المعنيين بحسب العموم والخصوص - سره .

فرقة من المنطقيين لأن^(١) الباقي على الإمكان الصرف ليس إلا المنسوب إلى الاستقبال من الممكنات التي يجهل^(٢) حالها ، ومن اشترط منهم في هذا أن يكون معدوماً في الحال ، فقد غفل عن أن حسبانته أن جعله موجوداً قد أخرجه إلى ضرورة الوجود ، آت مثله هاهنا ، إذ فرض العدم الحالي أيضاً يخرجه إلى ضرورة العدم ، فإن استضر بذلك بذلك فيستضر بهذا ، فترجيح أحدهما على الآخر ليس من مرجح . وهذا^(٣) قول يناسبه النظر المنطقي والأ نظار البحثية .

وأما التحقيق الفلسفي فيعطي أن الممكن في الاستقبال أيضاً لا يتجرد عن إحدى الضروريتين : الوجوب باعتبار أحد الطرفين ، والامتناع باعتبار مقابله ، من جهة إيجاب العلة له كما في الحال ، فإذن معنى الإمكان واحد يتساوى نسبته إلى ما بحسب الحال أو الاستقبال للممكن . نعم الصدق والكذب لا يتعينان في الإمكان الاستقبالي فإن الواقع في الماضي والحال قديمتين طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين وأما الاستقبالي فقد نظر في تعين أحد طرفيه أهو كذلك في الواقع أم لا . وهذا أيضاً بالقياس إلى علومنا الغير المحيطة بما في الآزال والآباد جميعاً ، بخلاف علوم المبادئ وأوائل الوجود ، فإن علومهم عليّة احاطية ايجابية بتيّة ، لأنها انفعالية إمكانية ظنية ، إنما الإمكان والظن بحسب حال الماهيات الغير المستدعية لشيء من طرفي الوجود والعدم ، وهو لا يتفك عن إيجاب الوجود الناشئ من اقتضاء السبب التام ، والجمهور يظنونه كذلك في الواقع ، والتحقيق يأباه لأن الممكن ممكن بذاته واجب بوجوده وبعده وممتنع بعدمها ، فما لا يعلم من الممكن إلا الإمكان فلا يتصور أن يعلم منه أنه واقع أو غير واقع ، وإن علم وجود سببه كان وجوده واجباً لا ممكناً ، وإن علم عدم سببه كان عدمه واجباً لا ممكناً . فإذن وجود

(١) وكذا كل معنى بالنسبة إلى سابقه أقرب إلى حاق الوسط ، فهذا المعنى كان بالنسبة إلى السابق صرفاً لأن ذلك بشرط الحصول كان ضرورياً بخلاف هذا لأنه لم يقع بعد فهو الممكن الحقيقي - س ر ه .

(٢) يعني في الاغلب يكون المنسوب إلى الاستقبال ممكناً والاقتحوا طلوع الشمس ضروري - س ر ه .

(٣) هذا ما حققه العلامة الطوسي ر ه في منطق شرح الاشارات - س ر ه .

الممكنات باعتبار السبب واجب، فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء، لأنه صار واجباً باعتبار وجود أسبابه. والأول تعالى يعلم الحوادث المستقبلية بأسبابها، لأن الأسباب والعلل يرتقي إلى الواجب الوجود، وكل حادث ممكن فهو بسببه واجب. ولولم يجب بسببه لما وجد، وسببه أيضاً واجب بغيره إلى أن ينتهي إلى مستبب الأسباب من غير سبب، فلما كان هو عالماً بترتيب الأسباب كان عالماً بلا وصمة شك يعتريه. والمنجّم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لاجرم يحكم بوجود الشيء ظناً وتخميناً، لأنه يجوز أن ما اطلع عليها بما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء المصادمات والمعارضات، فإن اطلع على أكثر الأسباب قوى ظنه وإن اطلع على الكل حصل له العلم، كما يعلم في الشتاء أن الهواء سيحمر بعد ستة أشهر، لأن سبب الحمى كون الشمس قريب الممر من سمت الرأس، وذلك في وسط البروج الشمالية لسكان الأقاليم الشمالية، ويعلم بحكم الأوضاع السماوية وعادة الله فيها سنة الله التي لا تبدل لها أن الشمس لا يتغير مسيرها، وأنها ستعود إلى الأسد بعد هذه المدة. وسنزيدك أيضاً لهذا من ذي قبل في كيفية علم الله تعالى بالمتغيرات إن شاء الله تعالى.

ثم قد يطلق الإمكان ويراد به الإمكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض، وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة وضعفاً بحسب القرب من الحصول والبعد عنه، لأجل تحقق الأكثر والأقل مما لا بد منه^(١)، وهو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني الإمكان بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التام ورفع الإبهام عند تعيين الأمر على ما في فلسفتنا: من أن نسبة المادة باستعدادها إلى الشيء الحادث نسبة النقص إلى التمام كما سيتضح في موعده إن شاء الله تعالى وهذا الإمكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولاً أو جزئاً.

(١) أي من الأسباب والشرائط التي لا بد منها في حصول الشيء - هـ د.

فصل « ٨ »

فيه ارجاع الكلام الى أحكام هذه المفهومات العقلية
التي هي مواد العقود على اسلوب آخر .

ان كلام من هذه الطبائع العقلية يحتمل في بادى الأمر أن يكون بالذات أو
بالغير أو بالقياس إلى الغير . ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بأن الإمكان لا يكون بالغير ،
بل بالذات وبالقياس إلى الغير ، فسقط من الاحتمالات التسعة واحد ، فبقى المتحققة
منها ثمانية اعتبارات . والثلاثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصلة حقيقية حاصرة
لجميع الطبائع والمفهومات بحسب نفس الأمر ومراتبها . اللهم إلا في الماهيات
الإمكانية ، فإنها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا تكون متصفة بإمكانها الذى هي حالها
في نفس الأمر لا بحسب مرتبة ماهياتها ، فإنها من تلك الحيثية ليست . إلا هي نعم (١)
لما كان جميع السلوب صادقة في حق كل واحدة منها من تلك الحيثية إلا سلب نفسها
بحقيقتها التصورية لابهليتها البسيطة أو المركبة . لأن إيجاب نفسها أو غيرها إياها
أيضاً مع الوجود . فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضرورتي الوجود والعدم ،
وكذا سلب سلبها أيضاً ؛ إلا أن صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها
لأعلى طريقة إيجاب تلك السلوب لها ، وبينهما فرقان عظيم . وحمل (٢) الإمكان على

(١) كأن قائل يقول لما كان جميع السلوب صادقة في مرتبة ذاتها كان الإمكان
في المرتبة ؛ لأن من جملة السلوب سلب ضرورة الوجود والعدم . فأجاب بأنه كذلك
لكن يصدق سلب ذلك السلب أيضاً ، اذ كما أنها ليست ذاتية بمعنى أنها ليست جزءاً ولا
عيناً كذلك سلب السلب ليس جزءاً ولا عيناً . س . ره .

(٢) وكان هذه العبارة غلط لان الإمكان سلب ، وحمل السلوب جميعاً على طريقة
العقود السلبية كما صرح به بل ذكر هنا حكم السلوب الاخر استطراداً ولو جعل تبديل
الاول بالثاني من النسخ لا يصح أيضاً لان حمل النظيرين أعني الوجوب والامتناع
ليس من العقود السلبية ، اللهم الا أن يقر نظيرتها بالتاء علامة التانيث ويرأ بها سلب
ضرورتي الوجود والعدم الذى هو تفسير الإمكان ، وظنى انه كان نسخة الاصل كشطريها
بالشين المعجمة أى جزئيتها وهما سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة عدمه وانه كان
الاول مكان الثاني وبالعكس . س . ره .

الماهية كنفائريه من قبيل الثاني دون الأول . كيف (١) ولو كان المقسم في الأقسام الثلاثة حال الشيء بالقياس إلى الوجود والعدم بجميع الحثيات والاعتبارات - أعم من أن يكون بحسب الواقع أو بحسب أية مرتبة منه - لم يكن القسمة عقلية حاصرة ، فإن الماهية بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شيء من الثلاثة عند العقل ، ولو سلم ثبوت شيء من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها أيضاً مع ذلك الشيء ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشيء ، فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع الجمع ومنع الخلو حاصل في الأقسام الثلاثة . وكون بعض هذه (٢) الأقسام حاصل في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى إنما نشأ من خصوصية القسم ، لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم ، فإن مجرد ذلك لا يستدعي أن يكون الواجب بالذات مثلاً ، مصداق وجوب وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته ، وإلا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم إلى استئناف بيان وبرهان على كون وجوب وجوده تعالى عين ذاته من دون صفة عارضة لذاته أو اعتبار آخر متأخر عن نفس

(١) متعلق بقوله قدّم الله الماهيات . و حاصله انه كيف لا يكون مرتبة ذاتها مستثناة و الحال انه لو كان المراد ان الشيء بحسب الواقع غير خال عن الثلاثة فالقسمة حاصرة والمنفصلة حقيقة و أما اذا كان المراد أن الشيء بحسب الواقع وبحسب مرتبة ذاته غير خال لم يكن المنفصلة حقيقية ، فان الماهية بحسب نفس مرتبتها خالية عنها ، و لو سلم ثبوت شيء من الثلاثة لها في المرتبة لم يكن المنفصلة حقيقة أيضاً ، لان الامكان في المرتبة لا يمكن بنحو العينية و الا كان الماهيات سلوباً ، اذا الامكان سلب وانتفت الخصوصيات سوى الامكان و هو باطل بالضرورة ، ومع ذلك يلزم أن لا يكون الانسان مثلاً واحداً من الثلاثة لكونه أمراً اعتبارياً كالا مكان ، حيث انه ليس بممكن كحدوث الحادث ، فانه لا حادث ولا قديم ، فبقي ان كونه في المرتبة بنحو الجزئية فيكون ماهية الانسان مثلاً نفسها نفسها و الامكان ، و اطلاق نفسها الثاني من باب تسمية الشيء باسم ما كان ، و الا فما كان نفساً صار جزء ، و حيث لا يكون القسمة حاصرة لان نفسها اما واجب أو ممكن و هما معالان . و اما ممكن و هو باطل . لان الامكان ممكن حيث مع أن المجموع عدمي لان جزئه سلب . وايضاً لو كان ممكناً ذهب الامر الى غير النهاية ، اذ تنقل الكلام اليه بأنه هل امكانه في المرتبة ام لا - س ر ه .

(٢) أي كون مبدئه ، اذ الوجوب الذي هو كيفية النسبة لا يمكن أن يكون في مرتبة ذاته تعالى بل مبدئه الذي هو شدة الوجود و هذا كما يقال : ان الصفات الاضافية زائدة لكن مبدئها عين الذات - س ر ه .

ذاته تعالى. وفرق بين (١) كون الذات مصدوقاً عليها لصدق مفهوم و كونه مصداقاً لصدقها. فلاتنا في نين هذا الكلام وبين ما سنذكره أن الماهية الإمكانية لا ينفك عنها الإمكان في أية مرتبة أخذت .

واعلم أن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة أقسام .
 منها واجب يمتنع (٢) انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعليه من الذات لثبوته لها ، وهو القيوم تعالى . والضرورة هناك ذاتية أزلية مطلقة .
 ومنها نسب ضرورية للمحمول إلى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له ، ككون الإنسان إنساناً أو حيواناً . والضرورة هاهنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لابه .

(١) جواب عن سؤال مقدر كأن قائلًا يقول إذا لم يسكن الإمكان في المرتبة فما بالهم يقولون الإمكان ذاتي . أجاب بأنه فترق بين كون الشيء مصدوقاً عليه للإمكان أي يصدق عليه صدقاً عرضياً ، وبين كونه مصداقاً له أي يصدق عليه صدقاً ذاتياً فما ذكروا أن الإمكان ذاتي من قبيل الأول ، وما قلناه : أنه ليس عيناً ولا جزءاً للماهية من قبيل الثاني . وبعبارة أخرى لا منافاة بين كون الشيء عرضياً بمعنى الخارج المحمول ، وبين كونه منتزعاً من نفس ذاته كالثبوتية ، فما قالوا من أن الإمكان ذاتي المراد به الذاتي في كتاب البرهان وما قال قده أنه ليس ذاتياً المراد به الذاتي في كتاب إيساغوجي .

ثم ما ذكره من الفرق بين المصدق عليه والمصدق أما اصطلاح ، ومشهور أنه لا مشاحة فيه ، و أما يفهم من اللفظ فإن المصدق في الأصل اسم آلة والآلة هي العلة القريبة فما كان فرداً ذاتياً للشيء ، بحيث إذا حصل تلك الطبيعة في العين كانت عينه و إذا حصل في العقل ذلك الفرد كان عينها ، كان علة قريبة لصدقها عليه فسمى مصداقاً بخلاف العرضي فانه معال بغير المعروض فالمعروض مصدوق عليه لا مصداق - ضرورة (٢) أي محمول الهلية البسيطة ، فهذا وجود واجب وما يليه نسب واجبة بخلاف هذا ، فان التحقيق أن لاجود رابط في الهليات البسيطة وأن ليس مفاد هائوت شيء شيء ، فهذا واجب الوجود النفس ، وما يليه واجب الوجود الرابط ، وفرق آخر بينهما أن يجعل قوله الضرورة أزلية هناك وقوله والضرورة ذاتية هاهنا من تنية شرح الاسم ، كل لقسم .

أن قلت : إذا لم يكن في الهلية البسيطة نسبة شيئا في الواجب بالذات فكيف يكون الوجوب الذي هو الجهة كيف النسبة .

قلت : أن ذلك قبل المراجعة الى البرهان بل بمجرد التقسيم في المنفصلة - ضرورة .

ومنها نسب ضرورية يكون لها علة هي نفس ذات الموضوعات ككون المثلث
ذا الزوايا القوائم وضرورتها أيضاً ذاتية بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع
وصف الوجود لا بالوصف . وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في أقسام :

منها ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها كشرية
الباري تعالى والمعدوم المطلق والشر المحض .

ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته لا بعلية منه لضرورة عدم
ذلك المحمول عنه ككون الإنسان جماداً .

ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من
ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الأربعة فرداً ، فإن اقتضاءها للزوجية عين اقتضاءها
لنفي الفردية عنها . وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب أموراً ممكنة تصدق في كل
منها بحسب الإمكان الخاص بإمكانان عامان موجب وسالب ، والموجب فيه يستلزم
السالب ، ويكون العقد مركباً من قضيتين موجبة وسالبة . وأمرأة مركبة فرضاً من
الواجبين أو الممتنعين أو الضدين ، ^(١) فإن ضرورة الوجود أو العدم لتلك المركبات
ليست لذاتها بما هي مركبات بل لعلها هي خصوصيات الأجزاء . والإثنان اللذان هما بالغير
أي الوجوب والامتناع إنما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان البتة لأحدهما
لشيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات ، وقد مر أن الواجب بالذات لا يكون
واجباً بغيره . وأما الثلاثة التي هي بالقياس إلى الغير فهي لاتصايد التي هي بالذات
في التحقق وإن خالفها في المفهوم ، فالوجوب بالقياس إلى الغير يعم جميع الموجودات
إذ لا موجود إلا وله علية أو معلولية لشيء آخر ، وكل من العلة والمعلول له وجوب

(١) أو تقيضين أو مثليين بنحو الجمع الممتنع بدليل قوله أو العدم .

ان قلت كل واحد من الضدين ليس بمحال وكذا كل من التقيضين والمثليين
بل مجموعها و إذا كان المجموع بها هو مجموع ممكن لمكان التركيب فأي شيء
هو المحال .

قلت هذا المركب بها هو مركب ممكن و بها هو مركب من هذه الخصوصيات
محال ، كما أن المحال بالعمل الأولي محال ، وبالعمل الشايع من الممكنات المجعولات
للمثمن - س د .

بالقياس إلى الآخر لأن الوجوب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الأعم من الاقتضاء ، و مرجعه إلى أن الغير يأبى ذاته إلا أن يكون للشيء ضرورة الوجود ، سواءاً كان (١) بأقتضائه ذاتي أو بحاجة ذاتية ووجوده تعلقي ظلي ، وقد وقع في الأحاديث الإلهية بأموسى أنا بذلك اللازم . والامتناع بالقياس إلى الغير يعرض لكل موجود واجباً أو ممكناً بالنسبة إلى عدم معلوله أو عدم علته أو ما يلزم عدم معلوله أو عدم علته ، وكذا يعرض لكل معدوم بما هو معدوم - ممتنع أو ممكن - بالنظر إلى وجود معلوله أو وجود علته .

وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده والإمكان مقيساً إلى الغير لا يعرض للواجب التقيوم بالقياس إلى شيء من الموجودات الممكنة ، إنما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجباً آخر ، وبانقياس إلى ما يفرض من مجعولات واجب آخر ، ويعرض (٢) أيضاً لموجودات ممكنة بعضها مقيساً إلى بعض ، أو لمعدومات ممكنة كذلك ، أو لموجودات ممكنة مقيساً إلى معدوم ممكن ، أو بالعكس ؛ كل ذلك بشرط أن لا يكون (٣) بين

(١) قد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكر - س د .

(٢) للموجود الممكن اعتباران :

أحدهما اعتباره ماهية موجودة منفصلة الوجود عن غيره ، وحينئذ إذا نسب إلى الواجب تعالى كان سائر ماله دخل في وجوده من الوسائط عللاً وشرائط ومعدات له وكان المجموع المحصل منها ومن الواجب علة تامة موجبة لوجوده .

ثانيها اعتباره مرتبط الوجود بغيره بحيث لا يتحقق إلا بتحقيقها ، بأن يكون اسم زيد مثلاً غنياً للإنسان الذى ولده عمرو و فاطمة وفي زمان كذا و مكان كذا وهكذا ، و حينئذ يرتبط وجوده بجميع السلسلة الطولية و العرضية ويكون إيجاده هو إيجادها جميعاً ، و يكون الواجب بهذا الاعتبار علة تامة له ، والأبحاث الفلسفية الأقليل منها مبينة على الاعتناء الأول ، ولازم ذلك أن يكون الممكن إنما يتصف بالوجوب بالقياس إذا نسب إلى علة التامة الموجبة أو إلى ما يشاركه في العلة التامة ، وأما في غير هذه الصورة فلا يتصف إلا بالإمكان بالقياس . و أما الواجب فلا يتصف بالقياس إلى ممكن إلا بالوجوب بالقياس لتوقف وجوده على وجوده - ط .

(٣) كنطق الإنسان ونهق العمار مثلاً ، هذا باعتبار العلة القريبة ، وأما باعتبار انتهائها إلى علة العلة فلها الوجوب بالقياس - س د .

المقيس والمقيس إليه علاقة عليّة أو معلوئية، ويعرض لأمر^(١) ممتنعة بالذات بالقياس إلى عدمات أشياء ممكنة بالذات وما يلزمها، لعدم العلاقة الاستدعائية بينها.

قبيّه

وجوب العلة بالقياس إلى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبه لها أن يكون هي مما يجب لها الوجود إما بنفسها كما في العلة الأولى أو غيرها. وجوب المعلول بالقياس إلى وجود العلة كونها بتماميتها متأبئة إلا أن يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن أن المعلول له وجوب حاصل له من العلة، فإن هذا حال المعلول في نفسه وإن كان من جهة إعطاء العلة إياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير. وجوب أحد المعلولين لعلة واحدة بالقياس إلى الآخر عبارة عن كون الآخر يأبى أن يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورتهما جميعاً مع عدم الالتفات إلى أن هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق، لأن هذا حال شقيقه لأحاله. والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب إعطاء الغير ذلك لأنه اعتبار في الشيء بحسب ما يلام حال الغير عندما يلحظ مقيساً إليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل إفاضة الغير. وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم وفي الفلسفة العامة. وأما^(٢) في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه إن كنت من أهل الطريق ففي قاعدتهم المعلول واجب بالعلة وبالقياس إليها جميعاً بخلاف العلاقة فيها واجبة بالقياس إلى المعلول لابه. وكذا كل واحد من معلولي علة واحدة نظراً إلى الآخر والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس إلى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير، وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة إلى عدم العلة

(١) كامتناع الغلاء بالنسبة إلى عدم بياض عن قابل مثلاً بأن يكون اللام في قوله لعدم العلاقة بمعنى عند كقوله تعالى «أقم الصلوة لدلوك الشمس» فلا بد من النقص بعدم المعلول الأول الممكن بالذات، وعدم الواجب تعالى الممتنع بالذات مع الوجوب بالقياس بين العدمين لا الإمكان بالقياس. ويسكن التعميم حتى يشمل مورد النقص أيضاً بأن يكون المراد بأشياء ممكنة بالذات وما يلزمها شئيات ما هيأتها حيث لا علاقة بينها وبين الجاعل وضعاً ورفعاً، كما سيدفع به النقص بعدم المعلول الأول على القاعدة القائلة بأن مستلزم المعال بالذات معال بالذات فانتظر وحينئذ نالام تعليلية لا ظرفية - س ر هـ.

(٢) فإن وجود المعلول واجب على نفسه فلا نفسية له - س ر هـ.

أو عدمه بالنسبة إلى وجودها ، ويفترق عنه بالتحقق في عكس ^(١) هاتين الصورتين وفي عدم أحد معلولي علة واحدة بالقياس إلى وجود الآخر أو وجوده بالنظر إلى عدم الآخر. والإمكان الخاص بالقياس إلى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء، وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجوداً وعدمه حين ما يلحظ مقيساً إليه، وهذا إنما يتحقق في الأشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية أو الاتفاق في معلولية علة واحدة.

فصل « ٩ »

في أن الامكان يستحيل أن يكون بالغير

له تاتيقت أن قسمة الشيء إلى الواجب والممكن والممتنع، منفصلة حقيقية، إذ كل مفهوم فهو في ذاته إما ضروري الوجود أو لا فإما ضروري العدم أولاً. وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقتان كل واحدة منهما يتركب من الشيء ونقيضه، وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون أجزائها أكثر من اثنتين، فإنها تكون بالحقيقة منفصلتان أو أكثر. فحينئذ الشيء بأي اعتبار وحشية أخذ لا يكون إلا أحده هذه الثلاثة فإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جملة هذه الثلاثة، المنفصلة، الإمكان، فلو فرض أن يكون له إمكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر إلى حشية واحدة إمكانان أحدهما بالغير والآخر بالذات، بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائها له، لاستحالة ذلك كما سيظهر، ومن المستحيلات أن يكون إمكان واحد مستنداً إلى الذات بالمعنى المذكور إلى الغير جميعاً كما مر في الوجوب من أنه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات، وأما تحقق إمكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو مستحيل الفساد. فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان أو عدمان فكذلك لا يتصور لو أحد بعينه من الذات أو الحشيات المكثرة للذات ضرورتان وجود واحد

(١) أي في عدم العلة بالنسبة إلى وجود المعلول ووجودها بالنسبة إلى

أَوْضُرُورَتَا عَدَمٍ وَاحِدٍ أَوْ لَا ضَرُورَتَانِ لَوْجُودٍ وَاحِدٍ وَعَدَمٍ وَاحِدٍ، كَيْفَ وَهَذِهِ
الْمَعْنَى طَبَائِعُ ذَهْنِيَّةٌ لَا يَتَحَصَّلُ إِلَّا بِالْإِضَافَةِ، وَلَا يَتَعَدَّدُ كُلُّ مَنِهَا إِلَّا بِتَعَدُّ مَا ضَمِنَتْ
هِيَ إِلَيْهِ، فَلَوْ فَرضَ إِمْكَانَ بِالْغَيْرِ لَشَيْءٍ مَتَى، فَهُوَ مَعَ عَزْلِ النَّظَرِ عَنِ الْغَيْرِ أَهْوَى فِي حَدِّ ذَاتِهِ
مُمْكِنٌ فَكَانَ لَشَيْءٍ وَاحِدٍ بَعِيْنُهُ إِمْكَانَانِ، وَقَدْ عَلِمْتَ بِطِلَالِنِهِ، أَوْضُرُورَتَا أَحَدٍ مِنَ الْوُجُودِ
وَالْعَدَمِ فَقَدْ أَرَاهُ ذَلِكَ الْغَيْرَ عَمَّا يَقْتَضِيهِ ذَاتُهُ وَكَسَامَ مَصَادِمٍ مَا اسْتَوْجِبَهُ بِطَبَاعِهِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ
إِذَا كَانَ الْوُجُوبُ أَوْ الْإِمْتِنَاعُ بِالْغَيْرِ حِينَ كَوْنَ الذَّاتِ مُتَصِفَةً بِالْإِمْكَانِ الذَّاتِيِّ، لِأَنَّهُ (١)
عِبَارَةٌ عَنِ لِقَاضِيَةِ الذَّاتِ أَحَدَى الضَّرُورَتَيْنِ، لِإِقْتِضَائِهَا سَلْبَهُمَا، وَبَيْنَهُمَا فَرْقٌ إِذَا أَوَّلَ
سَلْبَ تَحْصِيلِي لَا إِيْجَابٍ (٢) سَلْبٍ أَوْ إِيْجَابٍ عَدُولٍ. وَالثَّانِي إِيْجَابٌ لِأَحَدِهِمَا. وَالسَّلْبُ الْبَسِيطُ

(١) لَا يَقَالُ : هَذَا لَا يَجْدَى فِي الْإِنْقِلَابِ، لِأَنَّهُ كَوْنُ الْإِمْكَانِ هُوَ إِلَّا اقْتِضَاءٌ مَحْفُوظٌ
فِي مَوْرِدِ النَّقْضِ وَالِاسْتِدْلَالِ، وَالتَّغَاوُتِ فِي التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ. لَأَنَّا نَقُولُ : الْمُرَادُ أَنَّ
الْمُمْكِنَ بِالذَّاتِ لَمَّا كَانَ حَالُهُ إِلَّا اقْتِضَاءٌ لَمْ يَكُنْ مَصَادِمًا لِإِقْتِضَاءِ الْغَيْرِ حَصُولِ شَيْءٍ
فِيهِ، كَمَا هُوَ حَالُ كُلِّ قَابِلٍ، بِخِلَافِ مَاذَا كَانَ الشَّيْءُ، وَاجِبًا بِالذَّاتِ مَثَلًا فَلَمْ يَصِيرْهُ الْغَيْرُ
مُمْكِنًا فَإِنَّ الْوُجُوبَ اقْتِضَاءُ الْوُجُودِ وَإِفَادَةُ الْغَيْرِ إِلَّا اقْتِضَاءُ إِفَادَةِ زَوَالِ الْوُجُودِ كَمَا
لَوْ كَانَ الْإِمْكَانُ اقْتِضَاءُ السَّلْبِ وَالْغَيْرُ يَفِيدُ الثَّبُوتَ فَحِينَئِذٍ يَحْصُلُ الشَّامِعُ - س ر ه -

(٢) وَالْفَرْقُ بَيْنَ الثَّلَاثَةِ أَنَّ فِي السَّالِبَةِ الْبَسِيطَةِ وَالْمَوْجِبَةِ السَّالِبَةِ الْمَحْمُولِ
كِلْتَابَهُمَا السَّلْبُ خَارِجٌ عَنِ الْمَحْمُولِ إِلَّا أَنَّ فِي السَّالِبَةِ الْمَحْمُولِ زِيَادَةً اِعْتِبَارًا، فَانْهَى
السَّلْبُ الْبَسِيطُ التَّحْصِيلِيَّ تَصَوُّرِ الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ ثُمَّ النِّسْبَةَ الْإِيْجَابِيَّةَ الَّتِي بَيْنَهُمَا،
ثُمَّ نَرْفَعُ تِلْكَ النِّسْبَةَ، وَفِي سَّالِبَةِ الْمَحْمُولِ نَعْمَلُ ذَلِكَ ثُمَّ نَعُودُ وَنَحْمِلُ ذَلِكَ السَّلْبَ عَلَى
الْمَوْضُوعِ، فَانْهَ إِذَا لَمْ يَصْدُقْ إِيْجَابُ الْمَحْمُولِ عَلَى الْمَوْضُوعِ لَصَدَقَ سَلْبُهُ عَلَيْهِ، وَتَشَكَّرُ
اِعْتِبَارُ السَّلْبِ فِيهَا بِخِلَافِ السَّالِبَةِ، وَفِي السَّالِبَةِ أَرْبَعَةُ أُمُورٍ: تَصَوُّرُ الْمَوْضُوعِ، وَتَصَوُّرُ
الْمَحْمُولِ وَتَصَوُّرُ النِّسْبَةِ الْإِيْجَابِيَّةِ وَسَلْبِهَا. وَفِي سَّالِبَةِ الْمَحْمُولِ خَمْسَةُ أُمُورٍ: هِيَ تِلْكَ مَعَ
حَمْلِ السَّلْبِ عَلَى الْمَوْضُوعِ. وَهَكَذَا فِي سَّالِبَةِ الْمَوْضُوعِ فَانْهَ قَدْ حَمَلَ فِيهَا سَلْبَ الْعَنْوَانِ
عَلَى الْمَوْضُوعِ، وَلِهَذَا قَالُوا مَعْنَى سَّالِبَةِ الْمَحْمُولِ أَنْ (ج) شَيْءٌ، سَلْبٌ عَنْهُ الْمَحْمُولُ. وَمَعْنَى
سَّالِبَةِ الطَّرْفَيْنِ أَنْ شَيْئًا سَلْبٌ عَنْهُ (ج) هُوَ شَيْءٌ، سَلْبٌ عَنْهُ (ب)، فَكَأَنَّ كِلَا مِنَ الْمَحْمُولِ
فِي الْأَوَّلِ وَالطَّرْفَيْنِ فِي الثَّانِي قَضِيَّةٌ. وَمَعْنَى السَّالِبَةِ أَنْ (ج) سَلْبٌ عَنْهُ (ب) وَمَعْنَى الْمَوْجِبَةِ
الْمَعْدُولَةِ الْمَحْمُولِ أَنْ (ج) يَصْدُقُ عَلَيْهِ (لَا ب) وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى السَّالِبَةُ الْمَحْمُولُ مَا حَمَلَ فِيهَا
سَلْبَ الْمَحْمُولِ عَنِ الْمَوْضُوعِ. وَالْمَعْدُولَةُ مَا حَمَلَ فِيهَا عَدَمَ مَقْهُومٍ فِي نَفْسِهِ عَلَى الْمَوْضُوعِ.
ثُمَّ إِنَّ الْمَوْجِبَةَ السَّالِبَةَ الْمَحْمُولِ أَيْضًا يَقْتَضِي وَجُودَ الْمَوْضُوعِ مِنْ حَيْثُ رُبَطَ
السَّلْبُ الَّذِي فِيهَا. وَبَعْضُ الْمُنْطَقِيِّينَ قَالَ: سَلْبُ الْمَحْمُولِ لَا يَقْتَضِيهِ وَلَعَلَّهُ نَظَرٌ إِلَى أَنَّ
قَوْلَنَا (ج) شَيْءٌ، لَيْسَ هُوَ (ب) مَحْمُولُهُ بِمَنْزِلَةِ تَمَامِ الْقَضِيَّةِ، وَذَلِكَ الْمَحْمُولُ سَالِبٌ، لِأَنَّهُ سَلْبٌ

التحصيلي بما هو كذلك لا يحوج صدقه على شيء، بحسب ذاته إلى اقتضاء من تلقاء تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الإطلاق، فالإمكان^(١) لأجل هذا ليس

بـ الربط . و خفي عليه الفرق بين القضيتين أعني (ج) ليس (ب) و (ج) هو ليس (ب) ، فإن الأولى سالبة لتقديم السلب على أداة الربط ، بخلاف الثانية فإنها موجبة سالبة المحمول لتقديم الربط في ربط السلب بالسلب الربط ، قال : ولأنها لا تقتضي وجود الموضوع أنتج قولنا الغلاء ليس بوجود ، و كل ما ليس بوجود ليس بمحسوس ، مع أن الصغرى السالبة في الشكل الأول لا ينتج ، فهي موجبة سالبة المحمول .

اقول حق التادية عن عدم وجود الغلاء قولنا لا شيء من الغلاء بوجود ؛ لأن الغلاء ما ليس بوجود ، لعدم وجود ذلك الموضوع ، وحينئذ فالكبرى ينبغي أن يكون : لا شيء من الموجود بمحسوس ، وهي كاذبة . واما القياس الذي أورده الشيخ أن الجوهر ليس بعرض وكما ليس بعرض فهو غني عن الموضوع ، فقال الشيخ : أن الصغرى موجبة معدولة - س ر ه - .
(١) يرد عليه أولاً أن كون حقيقة الامكان هو السلب - والسلب رفع النسبة لانسبة الرفع - بوجب أن لا يكون الامكان جهة أو مادة في قبال الوجوب والامتناع بمعنى كيفية النسبة اذ النسبة هناك ولا كيفية .

و ثانياً : أن الامكان هو مجموع السلبين و السلبان لا يكونان سلباً واحداً . وعلى هذا لا يقابل الوجوب و الامتناع و لكل منهما وحدة في نفسه إلا أنه يمكن أن يعد لازماً للماهية بأي معنى اخذ الامكان .

و ثالثاً : انه ينافي ما ذكره في أوایل الفصل السابق : أن الامكان حقيقته ايجاب السلب لا سلب الايجاب . حيث قال : « وحمل الامكان كنظيره على الماهية من قبيل الثاني دون الاول » . و النفي ينبغي أن يقال في المقام : هو أن الماهية من حيث ، هي مسلوب عنها كل من الضرورتين بالسلب البسيط المحصل ، و هذان سلبان ليس فيهما حكم ولا جهة أصلاً ، ثم ان لعقل أن يدل كل قضية سالبة موجودة الموضوع الى موجبة معدولة المحمول ، فيقول : ان الماهية من حيث هي ، مسلوب عنها الضرورتان ، وهذه القضية تحكي عن السالبين المذكورين ، و الحمل فيها حمل شائع لاحمل أولى . و عند ذلك يتحقق الامكان و هو سلب الضرورتين باعتبار أنه ثابت و موجب للماهية ، لا باعتبار أنه رفع للضرورتين ، فيكون معنى ثبوتها بوجه و يحتاج الى علة ، و اذ ليس غير الماهية فهي علة ، فهو للماهية باقتضاء منها . و بهذا يندفع الاشكالات الثلاثة التي أوردها . واما اشكال اجتماع الامكان باقتضاء من الماهية مع الوجوب بالغير أو الامتناع بالغير أعني التنافي بين هاتين القضيتين ، الماهية في ذاتها مقتضية لسلب الضرورتين ، و الماهية بالغير مقتضية لضرورة أحد الطرفين . فالجواب عنه أن القضايا انما تتنافى من ناحية المصادق دون المفهوم و هو ظاهر . و مطابق القضية الاولى هو الماهية من حيث هي ، و ليس هناك الا السلب ، و لاحكم فيه الاجهة للاقتضاء ، و مطابق القضية الثانية هو الماهية من حيث وجود علتها معها ، و هناك حكم و لامنافة ، لان الوجوب بالغير يرد على الماهية و لاحكم معها ولا اقتضاء - ط .

من لوازم الماهيات على المعنى المصطلح الشائع في اللوازم بل على مجرد كون الماهية كافية لصدقها عليها لا بمقتضى ولا باقتضاء ، نعم تساوي طرفي الوجود والعدم نظراً إلى نفس الذات الإمكانية حين ما هو موجود أو معدوم في الخارج وثابت في العقل ، أوصحة الإيجاب سلب الضرورتين لماهيتها بحسب حكم العقل ، من لوازم الماهيات على المعنى الشائع فيها ، لكن ليس شيء منها حقيقة الإمكان ^(١) كما يسوق إليه البرهان بل أشد محوطة في عدم التحصل وأؤكد صرافة في القوة والفاقة .

ومنهم من يجعل الإمكان بمعنى تساوي الطرفين نظراً إلى الذات أو بمعنى السلب ^(٢) المدولي أو التحصيلي ، لكن ^(٣) يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات ، المعجوجة إلى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعالية أحد الطرفين أو تخلف مقتضى الذات عند ترجح أحد الطرفين المتساويين ، أن الأمر أوسع من مرتبة الذات من حيث هي هي . وأن انتفاء شيء في خصوص نحو من أنحاء نفس الأمر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه ^(١) أما التساوي فلا لازم لمعنى الإمكان ، وأما صحة الإيجاب فلا أنه معنى اتصاف الماهية بالإمكان حين ما هو موجود خارجاً أو ذهنياً .
 إن قلت : إذا كان في الماهية لزوم واقتضاء لهما يكفي في ورود الاشكال وإن لم يكونا معنى الإمكان . قلت : ذلك الاقتضاء إنما هو اقتضاء اللاقتضاء فلا إشكال - س ر ه .

(٢) فيه أن هذا معنى حمل الإمكان على الماهية ، أما معناه التصوري فلا ، كما لا يخفى . و أما قوله أوصحة إيجاب سلب الضرورتين فهو مذكور في الاتفاق المبين أيضاً إلا أنه لم يجعل هناك ولا هنا معنى الإمكان بل لازماً من لوازم الماهية ، على أن الصيغة مبنية تصوري . والجواب أن مراد القائل بالسلب التحصيلي هو النفي المحض الذي إذا حمل على موضوع لا يقتضيه وجود ذلك الموضوع ، و بالسلب المدولي هو عدم الملكية التي تقتضي تصحيح الحمل ، حتى قيل إن المعدولة ما حمل فيها عدم الملكية على موضوع ، و كثيراً ما يطلق السلب على عدم الشيء في نفسه ، و جيتئذ فالسلب المدولي هنا نظير صيغة الإيجاب المذكور آنفاً - س ر ه .

(٣) أما جعلها منها لما استشكله القائل على نفسه من أن الإمكان لما لم يكن ذاتاً ولا ذاتياً للماهية كان عرضياً معللاً ، و اذ ليس معللاً بالنفي واللازم الا مكان بالنفي كان معللاً بنسب الماهية . وانت تعلم بما حققة المصنف من معنى الإمكان وبما ينبغي من أن الممكن له القوة الساذجة : أن الإمكان دون المجولية و الماهية أيضاً دون الجاعلية ، فلا لزوم اصطلاحاً . و أيضاً المرضي المعلن هو المحمول بالضيعة لا الخارج المحمول مطلقاً - س ر ه .

في نفس الأمر، فيجوز أن يكون حقيقة الإمكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هي لا اقتضاء ذاته تساويهما في نفس الأمر، وكذا ما ينافي مفتضى ذات الممكن، ترجيح أحد الطرفين بالنظر إلى الذات من حيث هي لا ترجحه بالنظر إليها في نفس الأمر من جهة تأثير العلة وإفاضة الجاعل.

وانت بعد الإحاطة بما نبهناك عليه من أن الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته، له القوة الساذجة والفقر المحض، من غير تحصيل بوجه من الوجوه أصلاً في جهة من الجهات، علمت بطلان ذلك، إذا ما هية الإمكانية حيث لا تحصل لها فاعلية لها في حد ذاتها، وما لافعية له لا اقتضاء منه لشيء ما لم ينصب بصبغ الوجود من جهة إفاضة الجاعل القيوم، وإلا لكان لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل في إخراج شيء من القوة إلى الفعل ومن الإبهام إلى التحصيل، والفطرة الإنسانية تأبي ذلك، فإذن الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضي شيئاً من الأشياء حتى سلب شيء أيضاً.

إيضاح وتنبيه إن من الداهيين إلى أن الإمكان الذاتي من لوازم الماهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم بين شيئين، ربما يجعل من براهين إبطال الإمكان بالغير أنه لو كان كذلك لزم توارده على مستقالتين على معلول واحد أو انقلاب شيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات إلى الممكن بالذات.

ويرد عليه أنه يجوز أن يكون علة الذات واستقلالها مشروطة بانتفاء الغير، فإذا وجد لم يكن لها علة أو استقلال، فلا يلزم التوارد المذكور، كما في أعدام أجزاء المركب، فإن كلاً منها علة مستقلة لعدمه عند الانفراد، وإذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال من الآحاد. ودفع بأن في التصوير المذكور لا يكون الإمكان ذاتياً أصلاً إذ لا يزال للغير مدخل وجوداً وعدمياً.

والحق في علة كل من أعدام أجزاء المركب لعدمه، أنها على سبيل التبعية، لا اقترانها بها هو علة بالذات، لأن ما هو علة بالذات، لعدم المعلول هي طبيعة عدم إحدى علله من الشرائط والأجزاء أو غيرها، وذلك أمر كلي مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه. والأفراد وإن تعددت لكنها ليست عللاً بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك. وكون العلة

أضعف تحصلاً من معلولها ليس بضائر في علل الأعدام (١) ولا حاجة في ذلك إلى ما قد تكلفه بعض الأعظم : (٢) من أن علق عدم المعلول الشخصي عدم علته التامة الشخصية . وربما قالوا : لو كان إمكان الشيء معلولاً لغيره لكان (٣) هو في ذاته جائزاً أن يكون ممكناً أو واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته ، وإمكان كون الشيء واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته مشتمل على التناقض . وأيضاً إذا فرضنا عدم تأثير الغير فيه كان واجباً أو ممتنعاً (٤) وكلاهما مستحيلان ، لأن سلب تأثير الغير فيه أمر مغاير لذاته ، وكون الشيء بسبب الغير واجباً بذاته أو ممتنعاً بذاته تهافت .

وهذه كلها هوسات جزافية بعد مساحقة الأمر بأن معنى الإمكان الذاتي هو كون الشيء بحيث إذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة أمر آخر وراء نفسه معه ، كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته و إن كان من السلوب والإضافات العارضة لذاته ، وكذا الحال في الوجوب والامتناع الذاتيين ، إذ المقسم في الأقسام الثلاثة هو حال الشيء .

(١) بل في علة الوجود أيضاً إلا أنه وجود كالعدم لكونه قوة محضة وهو وجود الهيولي والائنها أيضاً شريكة العلة فإن صورة ما شريكة لعلة الهيولي أعني الواحد بالعدد الذي هو المفارق - س ر ه .

(٢) هو السيد المحقق الداماد إن عدم في الأحكام كالوحدة والكثرة ونحوهما تابع للوجود ، فكما أن عدم المعلول شخصيته شخصية وجود المعلول كذلك عدم العلة التامة الشخصية شخصي شخصيتها ، فتعدد عدم إنما هو أعدام الأجزاء والشرائط لا في عدم العلة ، كما أن وجودات الأجزاء مثلاً متعددة ولا تعدد في أجزاء المركب الحقيقي - س ر ه .

(٣) لا يخفى أن كون إمكان الشيء على الإطلاق بالغير مع كونه في ذاته جائزاً أن يكون ممكناً أو واجباً أو ممتنعاً تهافت ، إذ الإمكان إذا كان بالغير فكيف يكون للشيء في ذاته إمكان الممكنية والواجبية والممتنية؟ وأيضاً الجواز هنا بمعنى الاحتمال لا الإمكان الذاتي - س ر ه .

(٤) ممنوع بل إذا فرضنا عدم تأثير الغير كان في ذاته جائزاً أن يكون ممكناً أو واجباً أو ممتنعاً كما قال في الدليل الأول ، فكون هذين الدليلين من الهوسات الجزافية إنما هو لما ذكرناه لا لاخذ الإمكان فيها بمعنى الاقتضاء لعدم اخذ كذلك . اللهم إلا أن يكون نظره إلى قوله قبل ذلك ربما يجعل الخ ويكون هذا علاوة . ولم يبين معاذير بعض الهوسات لوضوحها - س ر ه .

على هذا الوجه الذي ذكرناه .

دفاع شك إنك بعد أن لو حنا لك إلى أن كون الشيء بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب أى معنى كان سوى ذاتياته، لا يستلزم أن يكون ذاته مصداق تلك السلوب، بأن يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك السلوب، لست في أن يسع لك أن تقول إن الماهية المأخوذة من حيث هي، يصح سلب كل عا ليس من جوهريات ذاتها عنها من تلك الحيثية، وسلب الضرورة إذا أخذ سلباً تحصيلياً صح صدقه عليها من تلك الحيثية، فيلزم أن يكون نفس هذا السلب من جوهريات الماهية، مع أن الإمكان الذاتي من عوارض الماهيات لا من جوهرياتها .

ازالة ريب وحيث ينكشف لك من ذي قبل في مباحث الماهية فائدة تقديم السلب على من حيث هي هي، في قولنا الماهية ليست من حيث هي إلا هي، حتى تعود الحيثية جزءاً من المحمول^(١) ويكون السلب وارداً على الثبوت من تلك الحيثية - لأن يؤخر حتى يصير تنمة للموضوع وقيداً له، إذ لو فعل هكذا لربما^(٢)

(١) ويتوجه النفي الى القيد ليفيد قولنا الانسان ليس من حيث هو بوجود ولا بعدم أن الانسان ليس له الوجود الخاص أى بأن يكون حيثية الوجود حيثية الانسان، ويكون الوجود عيناً أو جزءاً، وان لم تغل عن الوجود بنحو العروض للمساواة بينهما - س ر ه .
(٢) وان لم يكن في بعض الموارد. وأما مورد الكذب فكما اذا كان مدخول السلب من عوارض الماهية كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها . واما مورد عدم الكذب فكما اذا كان مدخول السلب من عوارض الوجود .

بيان ذلك أن للماهية بالقياس الى عوارضها حالتين :
أحدهما عدم الاتصاف بها ولا بنقاتضها حين ما اخذت من حيث هي هي، كما في العوارض التي تعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة ونحوهما .

والثانية الاتصاف بها حين اخذت كذلك كما في العوارض التي يلحقها مع الوجود لا بشرط الوجود، كالوجود ونحوه، فالماهية بالقياس الى عوارض الوجود خالية عن الطرفين. وأما بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم تغل عن أحد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها حيثية ذلك العارض، فالذي شرطوه من أن لا يكون السلب بعد الحيثية إنما هو بالقياس الى عارض الماهية نفسها، اذ الخلو عن عوارض الوجود وعن مقابلها في تلك المرتبة جائز. فإذا قلنا الانسان من حيث هو ليس بوجود، لا يتوجه النفي الى الوجود بنحو خاص، أعني وجود الكون عيناً أو جزءاً، بل الى الوجود مطلقاً، فيلزم أن يكون الانسان من حيث هو أى نفس الانسان خالياً عن الوجود مطلقاً وهو باطل، بخلاف عكسه كما مر - س ر ه .

يكذب الحكم مطلقاً كما إذا كان مدخول السلب مما لا يجوز أن يكون الموضوع مجرداً عنه في نفس الأمر بوجه أصلاً ، فيسهل عليك دفاع شك استصعب حله كثير من الأذكيا: وهو أنه لما صبح سلب كل هتاليس من ذاتيات الماهيات إذا أخذت من حيث هي ، فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيشية ، وكما أن الإنسان المأخوذ من حيث ماهيته وطبيعته تسلب عنه الكتابة من تلك الحيشية ، كذلك تسلب عنه سلب الكتابة أيضاً لكونهما جميعاً من العوارض التي هي غير الذات و الذاتي له . فنقول كل ماهية إمكانية كما صبح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي ، فكذلك يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيشية ، فإذا الإنسان من حيث هو هو كما أنه ليس بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من تلك الحيشية ليس بممكن بالذات ، وقد مر أن لا شيء من الأشياء بأي وجه أخذ خال عن الوجوب والامتناع والإمكان الذاتيات . وأن الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفك عنه الإمكان الذاتي في تلك المرتبة ، وذلك لأن^(١) الماهية وإن لم يصدق عليها من جهة ذاتها شيء من العرضيات اللاحقة بأن يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي ، لكن يصدق على الماهية المأخوذة من حيث هي كثير من العرضيات ، وهي التي لا تغلو الماهية عنها في نفس الأمر على نحو لا يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي . فالعوارض التي لا تنفك الماهية عنها أبداً يمتنع صدق سلوبها عليها . بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط الوجود ، فإنها حيث تغلو الماهية عنها في مرتبتها التي لها مقدمة على الأوصاف الوجودية ، يصدق سلوبها على الماهية إذا أخذت تحصيلية لأعدولية لكن الإمكان ليس من هذا القليل إذ هي من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق على الماهية أصلاً .

ومما ذكرناه علمت ضعف قول من أراد التفصي عن تلك الشبهة : بأن انفكاك

(١) والظاهر أن يجاب بأن السلب الذي هو معنى الإمكان هو السلب التحصيلي و معنى ليس الناقضة و هو لا يقبل ورود سلب تحصيلي آخر عليه . وأما السلب الذي ورد عليه سلب آخر في قولنا سلب سلب ضرورة الطرفين فهو سلب عدولي مأخوذ محمولاً ، ولا يوجب هذا السلب ارتفاع الإمكان . ط .

الماهية من حيث هي عن الإمكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الأمر لأنها أوسع من تلك المرتبة ^(١) قياساً على عوارضها الوجودية التي يكون القضايا المعقودة بها وصفية ، وهي العوارض التي تلحق الماهية لا بما هي هي بل بشرط الوجود . ولا حاجة أيضاً إلى ما ذكره بعض الأماجد أن الإمكان لما لم يكن حقيقتها إلا سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً تحصيلياً فيكون سادقاً في مرتبة الماهية من حيث هي وإن كان خارجاً عن جوهرها . فإن مجرد كون الشيء سلباً تحصيلياً لا يوجب صدقه في مرتبة الماهية المأخوذة بنفسها وإلا لصدق سلب الإمكان أيضاً .

ثم قد مر أن المقسم في الأمور الثلاثة هي حال الماهية بالقياس إلى الوجود والعدم ، وهذه ^(٢) حالة ثبوتية اتصافية وإن كان بعض القيود كالإمكان سلبية ، حتى ^(٣) يكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة المحمول لاسالبة بسيطة ، فكون الشيء ممكناً عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لاتصافه بضرورة الطرفين فصدق الإمكان على شيء معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين .

- (١) من كلام القائل فيكون ضعفه أظهر - س ر .
 (٢) كأنه رحمه الله استشعر بها مرمي بيانه ، توجه أحد الاشكالين السابقين الذين ذكرناهما عليه ، وهو أن الامكان لو كان سلباً فقط لا عدولاً ومن الواضح أن السلب عدم النسبة الحكمية و رفعها ، لاثبات النسبة العدمية لم يكن جهة في قبال الوجوب والامتناع . لان الجهة كيفية النسبة ، و لانسبة على القرض فلا كيفية فلا جهة . فدفع ذلك بأن الامكان وإن كان سلبياً إلا أنه لما كان بحسب كون المقسم هو الماهية من حيث اتصافه وصفاً ثبوتياً يكون ما في مورد الامكان قضية موجبة سالبة المحمول لاسالبة بسيطة ، فيكون هناك للماهية وصف هو الامكان . وفيه أنه وه ذكر في أول الفصل أن التقسيم إلى الجهات الثلاث تقسيمان لا تقسيم واحد ، فالماهية تنقسم أولاً إلى ماهية ضرورية الوجود وماليس كذلك . وثانياً الماهية الغير الضرورية الوجود إلى ضرورية العدم والى ماليس كذلك ، فقد أخذ السلب في مقسم التقسيم الثاني بنحو العدول دون التحصيل ، والالم يمكن للتقسيم الثاني معنى . و أيضاً ان قوله في القضايا السالبة بأن مضمونها رفع النسبة لانسبة الرفع ينفي صحة الموجبة السالبة المحمول اذ لا معنى لاثبات السلب على شيء من غير عدول - ط .
 (٢) هذا مناف لما مر من أن الامكان عبارة عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين لا اقتضاءها سلبها و بينهما فرق اذ الاول سلب تحصيلي لا ايجاب سلب أو ايجاب عدول . والثاني ايجاب لا حدهما . اللهم إلا أن يقال ما مر كان حكم الامكان في نفسه ، و ما ذكرناه هنا يريد به أن ممكنة الشيء في هذه المنفصلة أعني اتصاف الماهية الموجودة

وهم وتنبية
نم لعلك تقول معلولية شيء، لشيء يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشيء، إذ عدم العلة علة لعدم المعلول، فإذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فتقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير، وإذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فتقيضه وهو سلب ضرورة عدم الوجود يكون بالغير، فإذا ثبت الامكان بالغير.

فنقول قد مر أن ممكنية الشيء هي اتصافه بسلب الضرورة الذي في قوة موجبة سالبة المحمول لأنفس سلب الضرورة الذي في قوة السالبة البسيطة، وظاهر أن تقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني لا الأول الذي هو ممكنية الشيء.
وأيضاً ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة عدمه^(٢١) صفة واحدة، لها

مخرجاً أو ذهاباً بالامكان موجبة سالبة المحمول. وإن كان الامكان نفسه سلباً بسيطاً تحصيلياً كما أشارنا أيضاً. فلانفاة بين الكلامين فانه إذا سلب شيء عن شيء وكان الموضوع موجوداً فقد اتصف بذلك السلب وذلك الاتصاف مقصود في تلك المنفصلة، إذ المنظور فيها معرفة الشيء أن له حالة من هذه الأحوال، و لكون السلب مستلزماً للاتصاف بالسلب عند وجود الموضوع كانت السالبة البسيطة عند وجود الموضوع مساوقة للموجبة المعدولة. وبالعلة الاتصاف بالامكان مع أنه من المراتب السابقة على الوجود مثل الاتصاف بالوجود حيث أن التخلية تعلية كما مر فتذكر - من ربه.

(١) وعندى جواب آخر وهو أن الامكان سلب الضروريتين سلباً أزلياً بناءً على حاهو المشهور من انه فرق بين امكان أزلية العالم وازلية امكانه، فالاول لا يصح بخلاف الثاني. وسلب الضرورة المأخوذة في الشبهة سلب طار غير أزلي بل لايزال. فاذن يقام دليل آخر بملاوة ما ذكرنا على المطلوب بانه لو كان الامكان معطلا بالغير لم يكن أزلياً. والتالي باطل فالقدم مثله - سره.

(٢) فيه ان الاشكال وارد بعينه على نفسه ربه. فان المذكور في أول الفصل ان تجميع الماهية الى الواجب والمستنع والممكن تقيسان في منفصلتين، الا ان كل واحد من السلبين مأخوذ من واحد من التقسيمين، فهما سلبان بحسب اعتبار العقل. ثم ذكر ان هذه طبائع ذهنية تتحد و تتمدد بالاضافة واعتبار العقل. فعلى هذا فمن المستحيل أن يتحد السلبان الا باعتبار آخر مثل العدول ونحوه. وبهذا يظهر ما في قوله ان الوحدة معتبرة في تقسيمات الخ فان الوحدة معتبرة في التقسيم الواحد لا في التقسيمين كما عرفت، هذا. وقد عرفت أن ارجاعه الامكان الى قضية موجبة سالبة المحمول غير مستقيم شيء من الجوابين لا يدفع الاشكال. والذي ينبغي أن يقال: ان قولنا الماهية ممكنة بالغير على فرض صحتها حمل شائع لأولى، ولازم هذا البيان على تقدير انتاج ثبوت الماهية.

وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة تأليفية، حتى يكون لها سلب واحد مستند إلى سلب علة واحدة، بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان إلى علتين متخالفتين غير مجتمعتين، فلا يكون نقيضهما صفة واحدة مستندة إلى سلب واحد وإن كانت الوحدة تأليفية فضلاً عن الحقيقية.

و أنت تعلم أن الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة وإلا لم ينضبط الأقسام في شيء من التقاسيم.

وقد قررت هذه الشبهة في كتاب الأفق المبين بوجه آخر: وهو أن الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير ونقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر إلى ذات الممكن. وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم بالغير فإذن ثبت الإمكان بالغير، وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير.

ثم ذكر الجواب: عنها بأن^(١) نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير على أن يكون بالغير قيداً للضرورة لا لسلب الضرورة، وكذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الآتية من الغير لا سلب الضرورة الآتية منه، والمستحيل هو اتیان سلب الضرورة من الغير لا سلب آتیان الضرورة منه.

المشهور من الأوائل أنهم يأخذون كلاً من الوجوب والإمكان احصاء وتنبيه والوحدة والوجود أموراً زائدة في الأعيان^(٢) والمتأخرون

على أن تلك الأمور زائدة في العقل على المناهيات، إلا أنها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الأعيان يحاذي بها ما في الأذهان. وقد علمناك ما فتح الله علينا من طريق

لجميع عدم علة الوجود وعدم علة العدم، وهو محال بالضرورة لاستلزامه ارتفاع النفيين أي كون الماهية لا مسجودة ولا معدومة بحسب الخادج ونفس الامر، لا في مرتبة ذاتها - ط.

(١) فيه أن الاشكال على حاله فإن هذا السلب يحتاج إلى علة وأذ ليست هي الماهية فهي الغير فهناك سلبان بالغير وهو الإمكان بالغير - ط.

(٢) الظرف صفة الامور لا متعلق بزائدة فإن زيادتها في العقل قطعاً برشدك إليه قوله إلا أنها الخ - س ر ه.

القصد وسلوك الأمة الوسط في نحو وجود هذه المعاني وأنها^(١) على أي سبيل تكون ثابتة ومنفية معاً وربما قرع سمعك من أقوام ليسوا من أهل المخاطبة والتوهم لكلامهم والبحث عن مرامهم أن هذه الأمور لا يزيد على ما يضاف هي إليها من الماهيات الموصوفة بها لا ذهنياً ولا عيناً ، فإنك تعلم بأول الفطرة أنه إذا قيل الإنسان ممكن الوجود أو الفلك ممكن الوجود لا يعني بإمكان الوجود في الإنسان نفس معنى الإنسان وفي الفلك نفس معنى الفلك ، على قياس ما نقلناه عنهم في الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الإمكان على الإنسان وعني به نفس معنى الإنسان ثم حمل على الفلك وعني به نفس الفلكية فلم يكن معنى واحد وضع بإزاءه لفظ واحد غير ما وضع بإزاءه الإنسان والفلك ، وإن قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوفات بالإنسانية فقد كان المفهوم من الإنسان والفلك شيئاً واحداً وذلك بديهي البطلان . فقد ثبت أن معنى الإمكان إذا حمل على الماهيات المختلفة فليس هو عين تلك أو واحداً منها بل أمر آخر يعمها عموم العرض العام اللاحق . وقد قضى العجب عنهم وعن قولهم هذا ، بعض أبناء الحكمة والتحقيق ، حيث قال : إن هؤلاء يوافقون أبناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع تعالى ، بأن العالم ممكن مفتقر إلى سبب مرجح ، ثم إذا باحثوا في الإمكان يقولون : هو نفس الشيء الذي يضاف إليه فكأنهم قالوا العالم محتاج إلى الصانع لأن العالم عالم .

قاعدة اشراقية قد وضع شيخ الإشراقين قاعدة لكون الإمكان و أشباهه أوصافاً عقلية لا صورة لها في الأعيان : بأن كل طبيعة عامة

يقضي نوعه إذا كانت له صورة خارجية ، أن يتكرر متسلسلاً مترادفاً يتولد عنه في الوجود سلاسل متولدة معاً إلى لانهاية ، كالوجوب والوجود والإمكان والوحدة ، لا تكون موجودة في الأعيان ، فكما أنه إذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة ،

(١) قدمضي في الصالح الاتفاقي أن لها الوجود الرابط وليس لها الوجود في نفسه .

وهذا في المواد الثلاث ظاهر ، وأما في الوجود والوحدة فلا ، اللهم الا ان يعني الوجود الاتباني والمعنى المصدري - س ر ه .

كان له وجود عيني و لوجوده وجود أيضاً إلى لانهاية له ، ثم لمجموع ^(١) السلسلة وجود آخر يتسلسل مرة ثانية إلى لانهاية أخرى ، وهكذا ، ولا يكون للوجود الأصل حصول إلا بحصولها جميعاً ، فكذلك الوحدة إذا كانت في الأعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحدة ، وللوحدة دونها وحدة أخرى ، وللوجود وحدة ، وللوحدة وجود ، وتعود اللانهاية مترادفة متضاعفة . وكذلك في الإمكان والوجوب ويتولد سلسلة أخرى على التضاعف من الإمكان و الوجود ، فلا إمكان وجود ولوجوده إمكان . إذ لو وجب لم يكن عارضاً ، ووراء تلك السلاسل سلاسل إلى لانهاية في التضاعف بين الإمكان والوجوب بالغير ، وبين الوجود والوجوب ، وبين الوحدة والوجوب . فإذن كل مفهوم هذه سبيله فإنه لا يكون له صورة في الأعيان ، ولا هو بحسب الأعيان شيء وراء الماهية ، فإذن هذه الأمور طبائع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذي بها شيء في الخارج ، ولا مبلغ لها متعين في الذهن يقف عنده و يتخصص به من التكرار في الحصول لدى العقول .

ومما تزلزل به هذه القاعدة أمور :

بحث وتفتيح

منها كون الواجب عند القائلين بصحتها واستحكامها

وجوداً صرفاً ووجوباً بحثاً قائماً بذاته واجباً بنفسه فضلاً عن كونه في الأعيان ، فقد ناقضوا أنفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتبارياً محضاً لا صورة له في العين ، وذات الباري تعالى عندهم صورة الصور وأصل الحقائق .

ومنها أن مقسّم هذه القاعدة و مخترعها قائل بجواز أن يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة ^(٢) صفة لشيء ، وتارة متحصلاً بنفسه متقرراً بذاته وبالجملة متفادياً في أنحاء الكون والحصول ، متخالفاً في أطوار القوة والضعف والكمال والنقص ، فليجوز مثل ذلك في بعض هذه المعاني ، كما أسلفناه في الوجود والوحدة من قبولهما

(١) هذا بناء على مذهب هذا الشيخ المتأله أن كل مجموع موجود على حدة - س - .

(٢) كالنور إذ عنده الانوار الجوهرية و المرضية حقيقتها واحدة ، و سيأتي في

الالهيّات أن العلم و القدرة والارادة ونحوها في مرتبة كيف ، وفي مقام جوهر ، وفي مرتبة واجب بالذات - س - .

أطواراً مختلفة في التحقق ، وأنحاءاً متفاوتة في الفضيلة والنقصان . فغاية كمال كل منهما أن يكون ذاتاً أحدياً قيوماً واجباً بالذات ، وغاية نقصه أن يكون اعتباراً عقلياً ومعنى رابطياً لاحقيقة متأصلة بإزائه . فموجودية الماهيات التي لاحقيقة لها بأنفسها إنما هي بالوجود لا بأنفسها ، و موجودية الوجود بنفس ذاته ، لأن الوجود نفسه حقيقة الماهيات الموجودة به ، فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته ، ولا يحتاج في موجوديته إلى وجود ليتضاعف الوجود ، لكن للعقل أن يعتبر لها موجودية أخرى كما في حقيقة النور على ما هو طريقته ، فإن حقيقة النور ظهور الأشياء ومظهرها ، فالأشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الأنوار إلى لانهاية ، لكن للعقل أن يفرض للنور نورانية اعتبارية ، والنورانية النور نورانية أخرى وهكذا إلى أن ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته . وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لأنها عين الوجود ذاتاً وغيره مفهوماً ، وكثيراً ما يكون للشيء حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكمالية . وقد يكون للشيء مجرد مفهوم لاحقيقة له في العين كالأمكن والامتناع ، واجتماع النقيضين ، وشريك الباري وأمثاله ، وكذا سائر السلوب والإضافات . وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة مع حقيقة واحدة ، لمفهومات العلم والتدرة والحياة التي هي عين وجود الحق تعالى .

و بهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب المشارع ووصفه بالقوة والمتانة ، وهو قوله إنا تتسامح مع من قال المرجودية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما واحد في أنهما ينبغي أن يكونا في الأعيان عندكم ، وأن كلا منهما اعتبار عقلي عندنا . وهب إنكم منعم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بانه هو الموجودية فلا شك أن الوجود والوحدة مفهومهما مختلف ويعقل أحدهما دون الآخر . فلا يرجع أبداً معنى الوحدة إلى الوجود ولا معنى الوجود إلى الوحدة . فنقول إذا كان الوجود موجوداً كان له وحدة ، وإذا كانت الوحدة موجودة

كان لها وجوده وجدة أخرى موجودة بوجود آخر وهكذا، فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة، ووحدة وجود. ولا يكفي أن يقال: إن وحدة الوجود هو أو وجود الوحدة هي، فإن مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئاً واحداً في نفسه. هذا خلاصة كلامه في هذا المرام. وبناء على أن المفاهيم المختلفة لا يمكن أن ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة. وامتناع ذلك غير مسلم فإن أمراً واحداً وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فرداً ومصدقا لمفاهيم متعددة ومعان مختلفة، ككون^(١) وجود زيد معاولاً ومعلوماً ومرزوقاً ومتعلقاً، فإن اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب أن يكون لكل منها وجود عليها، وكاختلاف الصفات الحقيقية الإلهية التي هي عين الوجود الأحمدي الإلهي باتفاق جميع الحكماء والحاصل أن مجرد تعدد المفاهيم لا يوجب أن يكون حقيقة كل منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر وجوده، إلا بدليل آخر غير تعدد المفهوم واختلافه، يوجب أن يكون ذات كل واحد منها غير ذات الآخر.

ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا في بيان أن كون الشيء عاقلاً ومعقولاً لا يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار. وأن المتحرك إذا اقتضى شيئاً محركاً لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين أنه من المحال أن ما يتحرك هو ما يحرك، ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد، أن في الأشياء شيئاً محركاً لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه. ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك. وكذلك المضافان يعرف اثنينيتهما لأمر بالنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن انتهى.

اقول معنى كلامه: أن مجرد اختلاف المعاني والمفاهيم لا يقتضي أن يتعدد ذواتها أو يتحد، بل يحتاج إلى استئناف نظر وبرهان غير اختلاف المفاهيم

(١) أن قيل حيثية كونه معلولاً غير حيثية كونه معلوماً قلنا: تلك حيثية التقى منشأ انتزاع المعلولية سواء كانت أصيلة أو اعتبارية، يجب أن ينتزع منها المعنوية اللواجب تعالى، والابتراب عن علمه المحيط شيء، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وهذا في البسائط التي ينتهي إليها المركبات أظهر - س د -

يقتضيان تعددها أو وحدتها في الذات والحقيقة . فكما أن مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك ، ومفهوم الأبوّة غير مفهوم البذوة ، فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية ، لكن النظر والبرهان قد حكما في القيل الأول بتعدد الذوات دون الثاني . بل حكما بأن عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وريب . فاتفق ذلك المقام فإنه قد ذلت فيه الأقدام .

فأذن انكشف وهن قاعدته في بعض هذه الأمور كالوحدة والوجود واثباتها لعدميته في الخارج فلا تأثير لها فيما سوى ذلك وبيان كونها اعتباراً عقلياً فيجب الاستعانة بغيرها . وقد مرت الإشارة إلى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق والماهيات فعليك بحسن التأمل وقوة التدبر .

ثم إنك قد علمت أن الإمكان وصف للماهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع قطع النظر عن انتسابها إلى الفاعل التام ، ومعلوم أن ما يتصف به الماهية المأخوذة على هذا الوجه لا يكون أمراً عينياً بل اعتبارياً .
وأيضاً الإمكان مفهومها سلبي ، والسلوب بما هي سلوب لاحظ لها من الوجود لا عيناً ولا ذهنياً .

وهما يفتضح به الفرقة المجادلة^(١) القائلة بكون الإمكان موجوداً عينياً وراء الماهية ، النظر في المعلول الأول وأنه ممكن الوجود ، لأنه من الحوادث الذاتية عندهم فالأبد وأن يمكن ألا ثم يوجد ، لأن ترجيح الوجود بالغير لا يتصور إلا بعد كون الشيء ممكناً في نفسه . فإذا تقدم الإمكان عليه ، فإنه يمكن أن يكون ممكناً أيضاً لا استحالة كونه واجباً بالذات ، لكونه صفة متعلقة بغيره ، ولا متناع تحقق واجبين ، فإذا كان ممكناً فالأبد له من مرجح وعلّة ، فإن كان مرجحاً وجب الوجود بذاته فيلزم منه محالان .

(١) إن كان المراد بهم اتباع المعلم الأول القائلين بشيئته كما مر فالأمر ظاهر . معلولاً غير حثية كونه وإن كان المراد بهم المتكلمين القائلين بها كما هو ظاهر لفظ المجادلة فالدليل برهاني ، وليس جدلياً لا خذم مقدمات فيه لا يمكن إلزامهم بها مثل القول بوجود العقل ، وليس المراد بالمعلول الأول هنا إلا هو بدليل إطلاق الازلية والمبدئية عليه كما يصرح به ، ومثل كون الحدث هو المسبوق بالليس الذاتي إذ عندهم هو المسبوق بالغير ، ومثل كون الإمكان مناط الحاجة ، ومثل استدعاء صدور الكثير الجهتين - س . د .

أحدهما كـون الواحد بحيث يحصل منه الشيء وإمكانه : (١) وحصول شيئين من واحد يستدعي جهتين فيه ، وهذا محال في الذات الأحدية .

والثاني أن يكون إمكان الممكن بفعل فاعل فيكون إمكان الممكن معللاً بغيره . وقد علمت أن الإمكان لا يكون معللاً فضلاً عن كونه معللاً بغير ذات الممكن . وليس لأحد منهم أن يقول : إن الإمكان لا يتقدم على المعلول الأول وسائر الأذليات ، فإنه يلزم أن يكون الإمكان إنما يحصل بعد أن يوجد الشيء ، وقد اعترف بأن الممكنات لها حدوث ذاتي ، فإذا كان إمكانها متقدماً على وجوبها الذي يحصل لها بغيرها ، إذ الوجوب بالغير منوط بإمكان الشيء في نفسه . كيف وحال الشيء في نفسه من نفسه متقدماً على حاله من غيره .

ولا يمكن الاعتذار بما يقال : إن إمكان الأذليات له معنى آخر غير الإمكان في غيرها ، فإن الإمكان الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخلو عنه شيء من المعلولات كيف وإن لم يكن الإبداعات الدائمة ممكنة في ذاتها بالمعنى القسيم للواجب والممتنع كانت واجبة بذاتها أو ممتنعة بذاتها وليس كذا .

وكذا لا ينفع الاعتذار بما وجد في مسودات بقيت من الشيخ الرئيس سماها بالإنصاف والاتصاف : من أن جود الحق الأول لا يمكن المعلولات من تقدم الإمكان عليها . فإن الكلام ليس في التقدم الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن في سبق الإمكان على أحدهما دون الآخر ، إنما الكلام في التقدم بالذات أو بالطبع ، ولا شك أن الإمكان إذا كان أمراً في العين والوجود بالغير مشروط بالإمكان في نفسه ، وما للشيء من ذاته يتقدم على ماله من غيره سيما إذا كان ماله من غيره مشروطاً بما له من ذاته ، فلا مخلص من هذا الإشكال للقائلين بموجودية الإمكان إلا بالمصير إلى ما حققناه في الاعتذار عنهم ، وهو كون الإمكان ونظائره موجودات لغيرها معدومة ذات

(١) ان قيل : لم لا يجوز أن لا يصدر مآلاً والإمكان مقدم بالذات فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد لكونهما مرتبين قلنا : لأنه مع عدم معقوليته لعدم قيام الصفة بذاتها وعدم جواز كون الصفة علة لموصوفها مستلزم للخلف ؛ وعدم كون المعلول الأول أولاً - س ر .

في ذاتها ، كيف ولو كان للإمكان صورة موجودة في نفسها وإن كانت حاصلة لغيرها كسائر الأغراض الخارجية التي لها صور في الأعيان لم يكن من لوازم الماهيات مع قطع النظر من ملاحظة الوجود والعدم معها ، لأن لازم الماهيات مطلقاً سواءً بالمعنى المصطلح^(١) أم لا ، يجب أن يكون عقلياً .

و أيضاً لو كان للإمكان الممكن صورة عينية لما أمكن لحقوق الوجود بالغير للماهية ، لأن لا ضرورة الوجود والعدم إذا كان حالاً وجودياً خارجياً لكان حالاً للماهية الموجودة ، فينافي ضرورة أحدهما التي هي أيضاً صفة خارجية . نعم إذا كان الامكان صفة للماهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند إليه وجودها أو عدمها فلا يضر إثباتها للماهية المأخوذة على هذا الوجه ، وجودها أو عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها . فبالحقيقة^(٢) موضوع الوصفين متعدد ، وملحقو النسبتين مختلف .

وأما ما قيل : إن الإمكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئين^(٣) عن ذاته ، المقيسين إلى ذاته . فسخافتاً ظاهرة لأن مناط القسمة إلى الواجب والممكن والمنتهى حال الشيء ، بالقياس إلى طبيعة الوجود مطلقاً من دون تقييده بقيد ومقايسته إلى شيء .

اشكالات وتفصيلات إن الذين يقولون إن الإمكان ونظائره كالوجوب والوجود والشئية والوحدة ، لها صورة في الأعيان ، وهوية زائدة على ذات الممكن والواجب والموجود الواحد والشيء ، ربما احتجوا على إثبات دعويهم بحجج :

(١) وهذا لزوم هو الانتضاء والعلمية ، وغيره مجرد عدم الانفكاك . وإنما كان لازم الماهية اعتبارياً لأنه لازمها بماهية هي لا باعتبار الوجود الخارجي ولا الذهني بمعنى أنها لو كانت متفردة منفكة عن الوجودين لكان لازماً لها أيضاً ؛ والماهية بهذا الاعتبار أعنى مع قطع النظر عن الانتساب إلى الجاعل اعتبارية بالاتفاق فما يلزمها كذلك أولى بالاعتبارية سره .

(٢) وأيضاً أحد الوصفين وهو اللا ضرورة وجوده عقلي ، والآخر وجوده عيني ولا منافاة بين الوجود العيني والعدم الذهني - سره .

(٣) صفة للوجود والعدم و فـرغمهـ ، السخر صفة تشبه المؤنث وليست بصواب - سره .

أولها : إنا إذا حكمنا على الشيء بأنه ممكن في الأعيان ندرك تفرقة بين هذا وبين ما حكم أنه ممكن في الذهن ، وليس إلا أن الممكن الخارجي ، إمكانه في الخارج والممكن الذهني ، إمكانه في الذهن ، وقس عليه نظائره .

وثانيها أنه : إن لم يكن الشيء ممكناً في الأعيان ، لكان في الأعيان إماممتنعاً أو واجباً ، إذ لا مخرج للشيء عن أحدهذه الأوصاف ، ولولم يكن موجوداً في الأعيان لكان معدوماً ، ولولم يكن واحداً لكان كثيراً ، فيلزم أن يكون المحكوم عليه بأنه ممكن أو موجود أو واحد في الأعيان ضروري وجود أو ضروري عدم ومعدوماً وكثيراً . وهذا تناقض مستحيل .

وثالثها لو كان هذه الأشياء محمولات ذهنية وأوصافاً عقلية لأُموراً عينية في ذوات الحقائق ، كان للذهن أن يضيفها بآية ماهية اتفقت ، فكان كل مفهوم وإن كان من الممتنعات كشريك الباري واجتماع التقيضين والعدم المطلق ممكناً . وقس عليه غيره .

ورابعها مختصة بالإمكان ، وهو أن كل حادث يجب أن يسبقه الإمكان ولا يوجد الفاعل إلا لأنه ممكن في الأعيان لا لأنه ممكن في الذهن فحسب وإلا ما حصل له تحقق إلا في الذهن ، فما وجد في الخارج فلا بد من أن يكون له إمكان في الخارج وهذه الحجج أقوى مما يمكن أن يذكر من قبلهم في كون الإمكان وسائر الأمور العقلية والأوصاف الذهنية التي يجري مجراها لها صورة عينية لكن لطالب الحق أن يدفع هذه الاحتجاجات بأن المسلم هو أن^(١) الإمكان ونحوه أمور زائدة على الحقائق التي اضيفت هي إليها في العقل بأن العقل إذا لاحظ ماهية الإنسان أو غيرها مثلاً وجدها في حد نفسها بحيث لم يكن الإمكان ذاتها أو ذاتيتها ، وكذا بائير النعوت التي ليست نفس الماهية ولا جزئها . وأما أن هذه الأمور الزائدة لها صور في الأعيان فغير مسلم ، اللهم إلا في النعت الذي هو الوجود ، وكذا الوحدة الشخصية

(١) ليكون الاتصاف بها في الأعيان . و بعبارة أخرى ليكون لها الوجود

الرابط في الأعيان كما مر غير مرة - سرره .

التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود . ولا تأثير لشيء من هذه الحجج في أن للوجود صورة في الأعيان بل هو مما حصلناه بإلهام غيبي ، وتأيد ملكوتي ، وإعداد علوي ، وتوفيق سماوي . وقول من قال : إنه ممكن أو موجود في الأعيان فيستدعي أن يكون إمكانه أو وجوده في الأعيان غير صحيح ، إذ لا يلزم من صحة حكمنا على شيء بأنه ممكن في الأعيان أن يكون إمكانه واقعاً في الأعيان ، لما علمت من أن الوجود الرابط قد يفرق من الوجود في نفسه للشيء ، بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن أنه في الأعيان ممكن ، كما مر ، ومحكوم عليه أيضاً من قبله أنه في الذهن ممكن . فالإمكان صفة ذهنية أي نحو وجودها الخاص به في الذهن لكن يضيفها العقل تارة إلى ما في الخارج ، وتارة إلى ما في الذهن ، وتارة يحكم حكماً مطلقاً بتساوي النسبة إلى العين والذهن . وكما لا يتأتى لأحد أن يزعم أن الامتناع إن لم يكن له صورة في الأعيان لم يكن الممتنع في الأعيان ممتنعاً فيه ، وإن لم يكن له امتناع في الأعيان لكان إما واجباً أم ممكناً ، فكذا ليس له أن يقول ما ذكر في الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والإمكان حالها واحد في أنها من الأوصاف العقلية التي لا صورة لها في الأعيان مع انصاف الأشياء بها في الأعيان^(١) والأذهان جميعاً فبطلت الحجة الأولى والثانية .

وأما ما وجد في المطارحات لصاحب الإشراف في إبطال كون الإمكان والوجوب والامتناع والوجود ذا صورة في الأعيان : من أن حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان ، حيث^(٢) أن الأشياء تنصف بها في الأعيان ، ولا صورة لها في الأعيان ، ولا منافات بين أن يكون

(١) حتى بالامتناع فإن لامتناع الحجرية للإنسان وجوداً رابطاً في الأعيان للإنسان . وأما في مثل امتناع شريك الباري واجتماع التقيضين فتقديرى لأن مثل شريك الباري مستع هلية غير بنية - س د .

(٢) الحاصل أن الانصاف في أي ظرف، فرع ثبوت المنتصف في ذلك الظرف لا الصفة فيه ، وإن ثبوت شيء في ظرف فرع ثبوت المثبت له في ذلك الظرف لا الثابت فيه . وانت تعلم أنه فرق بين المعقول الثاني الفلسفي والمعقول الثاني المنطقي - س د .

زيد جزئياً والإنسان كلياً في الأعيان ، وبين كون ^(١) الكلية والجزئية من الأمور الممتنعة التحقق في الأعيان ، فكذلك الحال في اتصاف شيء بالإمكان والامتناع ونظائرهما - فمنظور فيه ، لأن قياس الإمكان والامتناع ونظائرهما إلى الكلية والجزئية ونظائرهما قياس بلا جامع ، فإن ^(٢) مصداق اتصاف الأشياء بموضوعات علم الميزان ليس إلا نحو وجودها الذهني بخلاف الاتصاف بأمثال هذه الأوصاف التي تذكر في العلم الكلي ، فإنه قد يكون بحسب حال المعاهية في العين وإن كان ظرف تحقق القيلين في أنفسها إنما هو الذهن فقط .

وأما الحجة الرابعة المختصة بالإمكان فنقول : إن أريد بالإمكان الكيفية الاستعدادية المقرّبة للشيء إلى فيض وجوده ، المهيّئة له لقبول الفيض عن فاعله التام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لا بد منه بين المفيض والمفاض عليه ، فسلمنا الآن أنه يسبق لكل حادث زماني إمكان بهذا المعنى موجود في العين ، إلى أن يحين وقت بيانه ، وتحقيق القول فيه أنه بأي معنى يقال فيه : أنه من الموجودات العينية . وإن أريد به ماهو بحسب نفس الذات من حيث هي ، فالمسلم أنه سبق الإمكان الذاتي على الوجود بحسب اعتبار ذهني و ملاحظة عقلية . حتى أن الممكن وإن لم يكن له عدم زماني سابق على وجوده تصور العقل جالة لا كونه ، بل نقول : لا يتصور أن يكون لكل حادث إمكان عيني متقدم على وجوده لأن الممكنات غير متناهية ، وفي المستقبل من الحوادث مالا يتناهى الذي هو بسبيل الحصول ، وبصدد الكون شيئاً بعد شيء ، كحركات أهل الجنة وعقوبات أهل النار على ما وردت به الشرايع الإلهية ، وأقيمت عليه البراهين العلمية ، فإن وجب أن يكون لكل حادث أو ماهو بصدد الحدوث إمكان يخصه على ماهو موجب هذه الحجة فيحصل في المادة إمكانات غير متناهية ،

(١) حتى الجزئية فإن منها ما مادية نفس تصور المفهوم من فرض صدقه على كثيرين ، ومعلوم أن التصور إنما هو من العقول الثانية فالجزئي الطبيعي أي مفروض الجزئية في الأعيان لا الجزئي المنطقي ، ولا الجزئي العقلي . واما الجزئي بمعنى الشخص الذي هو الوجود فهو أحق الأشياء بالتحقق في الأعيان على التحقيق - سره .
(٢) يمكن أن يقال بناءً على ما براه المصنف من أن المنطق من الحكمة ان لموضوعات الميزان نحو تحقق في الخارج و سيأتي - سره .

وإن لم يكن لبعض الحوادث إمكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقه إمكان فيلزم على مقتضى الحجة أن يلتحق بالمتنوع أو الواجب .

وربما يرتكب منهم مرتكب حصول سلسلة الإمكانات الغير المتناهية بأن يقول : هي غير مترتبة بل متكافئة لكل حادث إمكان يخصه لكننا نبيّن أن اجتماع الإمكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين :

الاول ^(١) إن الإمكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن ومن حيث

(١) حاصله ان التعدد و الامتياز اما من طبيعة الاسكان و هو طبيعة واحدة ، و اما من الهبولى و هو صرف القوة ، و لا يميز فى صرف الشئ ، و اماما هو امکان له و هو معدوم و لا تمايز بين الاعدام ، و أيضاً تعددها موقوف على تعدد الامكانات فلو عكس دار ، نه لا يخفى ان هذا الوجه مشترك الوردوين الامكان الاستعدادى و الذاتى مع ان الاستعدادى فى الاعيان ، فهذا الدليل يقتضى اعتباريته أيضاً ، و أيضاً لا اختصاص بصورة عدم التناهى بل مع التناهى أيضاً بجرى ذلك . و الجواب عن الثانى ان المقصود ان الكثرة فى الامكان الذاتى غير متصور فضلا عن عدم التناهى . و عن الاول ان الامكان الاستعدادى بما هو امکان لا يتحقق له عند المصنف ، و قولهم بوجوده انها هو بما هو استعداد و نعت للمادة التى هى محل و متعلق للمستعدله ، فقد قال فيما بعد فى أواخر بحث الاعدام متصلا ببحث الجمل : لبعض الممكنات امكانان أحدهما ذاتى و هو كونه بحسب الباهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال ، و الآخر استعدادى و هو أيضاً هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده ، و ذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع فناقيل : ان هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع كما ستعلم فى مباحث القوة و الفعل . و قال فى فصل معقود لبيان ان الامكان ليس من الاسباب الذاتية للوجود : الامكان الاستعدادى مرجعه زوال المانع و الضد اما بالكلية و هو القوة القرية أو بالبعض و هو البعيد . و لئن سلم انه وجودى كما هو الحق لكونه نفس هذا الاستعداد الذى فى المستعد ولكن مضافاً الى المستعدله ، و من حيث ان المستعد وجود ضعيف من المستعدله ، و ان الهبولى موجودة وليست سوى استعداد متجوهر ، و كما يظهر من بعض عباراته انه كيف أضافة كما سيأتى فى القوة و الفعل ، فنقول : ان الامكانات الاستعدادية تحدث شيئاً فشيئاً لانقطاعها بحصول ما يستعدله ، ثم يحصل امكانات اخرى على سبيل التماق ، فلا يلزم معدوم من وجودها بخلاف الامكان الذاتى ، فان الشئ الذى يتحقق بعد قرون و الذى هو بصدد التحقق ، فى درجة واحدة من حيث الامكان الذاتى . كيف وقد قرر ازالة الامكان كأزلية عدم العبادت ، و موضوع الامكان الازلى هو الماهيات العلية الثابتة و صيرورة الهبولى موضوعة لزم من موجوديته فى هذا العالم المادى ، فلا بد وأن يجمع الامكانات الغير

طبيعة الإمكان غير مختلف ، وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التي هي حاملة الإمكانات ، لأنها قوة محضة وإبها مطلق كما ستعلم . فليس اختلاف الإمكانات الذاتية إلا لاختلاف ماهي إمكاناته ، وهي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ، ويستحيل أن يمتاز شيء بسبب إضافته إلى شيء معدوم ، فإن ما لا ذات له لا يميز به شيء عن شيء .

وليس لأحد أن يقول : إنا إذا عقلنا تلك الأمور الغير المتناهية يصح إضافة الإمكانات الغير المتناهية إليها فتأثر بها بعض الإمكانات عن بعض .
لأننا نقول : هذا ممتنع أما أولاً فلا استحالة تحصيل العقل أموراً غير متناهية العدد بالفعل في الذهن مفصلة . نعم يجوز أن يخطر بالبال على سبيل الإجمال إمكانات غير متناهية ، وفرق بين ما يخطر ببال الإنسان العدم الغير المتناهي مطلقاً كلياً ، وبين أن يحصل في نفسه ويفصل في ذهنه أعداد غير متناهية بالفعل ، فإن هذا مستحيل ، وإن ذاك فإذا خطر بالبال إمكانات غير متناهية مجتمعة بإزاء حوادث غير متناهية مجتمعة

المتناهية . وأيضاً في الاستعدادي يمكن اختيار أن الاختلاف بالهيوليات الثانية كالنطف والبيض والبذور ونحوها ، لقيامها بها لا بالهيولى الأولى بها هي أولى ، واحتمال قيام الذاتي بالهيولى الأولى بناءً على قول الخصم ، و إلا فموضوع الذاتي هو الماهية . ويمكن التوفيق بين كلمات المصنف فحيث يقول : أن الامكان الاستعدادي عدم أو عدمي ينظر إلى أنه قوة الشيء وقوة الشيء ، بهيولى قوة الشيء ، ليست بشيء ، وحيث يقول : أنه كيف استعدادي ينظر إلى أن قوة الشيء ، أيضاً نحو ضعيف من الوجود كما أن الهيولى تعد من الموجودات وليست إلا قوة صرفة كما مر ، وحيث يقول : أنه إضافة ينظر إلى أنه ملزوم الإضافة ثم إنه مما يرد على القائلين بكون الامكان موجوداً عينياً ثبوت المعدومات لأن موضوع الذاتي هو الماهية من حيث هي فلو كان عينياً وليس بجوهر قطعاً و يلزم سبقه بالوجود على الوجود حيثئذ ، لزم ما ذكرناه .

وأيضاً لو كان الامكان عينياً ، لزم التسلسل لأنه أيضاً ممكن حيثئذ وله امكان وهم جراً . وليس لك أن تقول أن امكان الامكان بنفس ذاته ، لأن الامكان إذا كان ممكناً عينياً كان ماهية داخلية تحت إحدى المقولات العشر ، وكان وجوده زائداً على ماهيته ، فيعتقد بينهما نسبة كيفية بالامكان ، وكيف يكون كيف النسبة ذات المنسوب إليه ؟ ومعنى كون امكان الامكان بنفس ذاته أن ذاته الامكان ، ولا كلام في أن الامكان مفهومه الامكان ، إنما الكلام في كيفية نسبة الوجود إليه ، فلامعنى لكونها الامكان الذي هو طرف النسبة - س ر ه .

كانت نسبة كل من احديهما بكل من الأخرى سواءاً ، فلم يتميز إمكان عن إمكان كما لم يتميز حادث عن حادث

وأما ثانياً فلأن كلامه ، على تقدير التسليم ، في الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا ، فإن ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز ، فإذا لم يكن الامتياز بين أعداد الإمكانات إلا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف نهضته وتحققه إلا الذهن ، لأن^(١) تعقلنا لامتياز الإمكانات. إذا فرضنا كون امتيازها واقعاً بحسب الأعيان. يكون تابعاً لنفس امتيازها ، فإذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشيء على نفسه وتابعيته إياها وهو محال .

الوجه الثاني: إن المادة الحاملة للإمكانات الغير المتناهية إذا قطعناها بنصفين ، فاما أن يبقى في كل من النصفين إمكانات غير متناهية هي ، بينها الإمكانات التي كانت ، أو يحدث لها إمكانات غير متناهية في تلك الحال ، أو يبقى^(٢) في كل واحد إمكانات متناهية ، وأقسام التوالي باطلة فكذا المقدم .

أما بطلان الأول فلاستلزامه أن يكون شيء واحد بعينه موجوداً في حالة واحدة في محلين وهو محال .

وأما الثاني فلأن الإمكانات إذا حدثت في كل واحد منهما فيسبقتها لكونها أيضاً من الحوادث - إمكانات أخرى .

ثم إن كانت حادثة تحتاج إلى إمكانات أخرى حادثة فلا يوجد الفاعل طبقة

(١) تعليل لكون ظرف التحصيل هو الذهن فقط بانه لو فرضنا كون الامتياز بحسب الاعيان اي لو فرضنا وجود الامكانات في الاعيان حتى يكون امتيازها بحسبه لان الشيء ، ما لم يتشخص لم يوجد . كان تعقلنا لامتيازها تابعاً لامتيازها كما في تعقل الاشياء العينية ، والمفروض ان امتيازها بالعقل فقط فيلزم توقف الشيء على نفسه . ففرض كون الامتياز بحسب الاعيان انما لزم من فرض كون التحصيل في الاعيان . فلا يرد ان المفروض كون الامتياز في العقل فكيف يكون فرضه واقعاً بحسب الاعيان - س ر ه .

(٢) أو يحدث ، والمفسدة حيث بدأ أيضاً ما أشار اليه بقوله : ثم لو كانت حادثة الخ . فالامكانات غير متناهية أو متناهية ، وعلى كلا التقديرين فاما حادثة واما انه كانت . فهذه مع ما سيجيء من قوله ولا يصح ان يفرض الخ خمسة احتمالات .

ثم ان ما ذكرنا نظير ما اثبتوا به تناهي القوى العقلية الجسمية - س ر ه .

منها إلا وقد حصل قبله في حالة القطع طبقات غير متناهية ، والموقوف في حالة واحدة على ما لا يتناهي مترتباً ممتنع الوقوع . ويلزم أيضاً أن يكون الحوادث التي كانت إمكاناتها هذه الإمكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث إمكاناتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة: من أن كل ما ليس له إمكان في الخارج يجب أن يكون ممتنعاً، فيلزم انقلاب الأشياء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي .

وأما الثالث فلأن مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهي الإمكانات في مادة واحدة ، والحوادث في كل واحد لا يتناهي . ولا ^(١) يصح أن يفرض في كل واحد من الجزئين إمكانات غير متناهية ليست بحادثة ، بل هي نصف المبلغ الغير المتناهي الذي كان في الكل ، فإن القسمة في الجسم غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم في القطع الأول ، وليست الإمكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض ، فإن قبل الانقسام كانت متميزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها في جزء وبعض منها في جزء آخر لعدم انتقال الأعراض ، وعدم كون الإمكانات حادثة على ما فرضناه ، فإذا كانت متميزة المحال وهي غير متناهية العدد بالفعل ففي الجسم ^(٢) أبعاد غير متناهية متميزة بالفعل بأعراضها التي هي الإمكانات ، فيلزم إما أجزاء لا تنجزى وهو محال كما سيجيء برهان إمتناعه ، أو مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها وهو أيضاً مستحيل سيأتي بيانه . وكيف يصح في جسم واحد متناهي المقدار محال متميزة بأعراضها القائمة بها غير متناهية عدداً بالفعل مع كونه محصوراً بين الحواصر . على أن الكلام بثأني بعينه في كل واحد منها بحسب إمكان قسمته .

(١) بأن يقال الغير المتناهي يتأني فيه القطة والكثرة كالعشرات الغير المتناهية والمات الغير المتناهية فإن الاولى أقل من الثانية ، وإن تلك عشر هذه فيصح فيما نحن فيه أن يفرض في كل من النصفين إمكانات غير متناهية هي نصف الغير المتناهي التي في الكل - س . د .

(٢) لقبوله القسمة الغير المتناهية ، فذلك الأبعاد الغير المتناهية أن لم تقبل القسمة فهو مذهب النظام ، وإن قبلت يلزم عدم تناهي العدد بالفعل المستلزم لعدم تناهي المقدار وسيجوز برهان تناهي الأبعاد . ثم لا يغني أنه يلزم هذا على بعض الاحتمالات السابقة إلا أنه قد أريد أن يبطل كلا بمحذور على حدة - س . د .

ومما (١) يرد أيضاً على القائلين بأن إمكان الحادث موجود في الخارج أن إمكان الشيء يلزمه الإضافة إلى ذلك ، فإذا كان صفة عقلية تلزمه الإضافة إلى أمر معقول يضاف هو إليه في العقل ، بخلاف ما إذا كان صفة عينية ، فإنه يلزمه أن يضاف إلى موجود عيني ، إذا الإضافة الخارجية إلى معدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل أن يتصور صورة الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصف بصحة كونه ولا كونه ، إما بحسب حاله في نفسه ، كما في الإمكان الذاتي أو بحسب أسباب وجوده واستعداد قابله وعدم أضداده ورفع موانعه عن مادته المهيأة له ، كما في الإمكان الاستعدادي .

فصل « ١٠ »

يذكر فيه خواص الممكن بالذات

وإنما أخرنا ذكر خواص الواجب بالذات إلى قسم الربوبيات ، لأن اللائق بذكرها أسلوب آخر من النظر ، لجلالة ذكرها عن أن يكون واقعاً في أثناء أحكام المفهومات الكلية وخواص المعاني العقلية الانتزاعية ، إلا شيئاً نزرأ منها يتوقف عليه صحة السلوك العلمي و تنوط به العبادة العقلية ، وهو الذي قدمر بيانه وسنعود إليه على مسلك قدسي وطريق علوي .

كما أن الضرورة الأزلية مساوقة للبساطة و الأحدية ،
اخاذة (٢)

وملازمة للفردية والوترية ، فكذلك الإمكان الذاتي رفيع

(١) هذا على الظاهر مشترك الورد بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي ، لكن يمكن أن يلتزم في الاستعدادي ، بـ « هو إمكان » ، أنه اعتباري كما سبق آنفاً ، وإن كان بما هو استعداد ذاهظ من الوجود . وقد قالوا أن له اعتبارين إذا التهيؤ الذي في النطفة لصيرورتها إنساناً ، له نسبة إلى النطفة ، وبهذا الاعتبار يسمى استعداداً فيقال أن النطفة مستعدة لأن تصير إنساناً ، وله نسبة إلى الإنسان وبهذا الاعتبار يسمى إمكاناً استعدادياً فيقال أن الإنسان ممكن أن يوجد في النطفة وهو بهذا الاعتبار اعتباري . على أنه على التحقيق من كون الإمكان الاستعدادي أمراً عينياً وكذا على الاعتبار الأول الملزوم . للإضافة نقول : لا يستدعي كون الشيء عينياً ، أن يكون إضافته وإضاف إليه عينياً ، كما سيأتي عند ذكر منهج من يرى أن الإمكان الاستعدادي هو الكيفية المزاجية ونحوها ، فانتظار سره (٢) الاخاذة : شيء كالقدير يجتمع فيه الماء وقيل هي قطعة من الأرض ينحدرها الإنسان لنفسه ، أو يهيئها السلطان له . وفي بعض النسخ : اجادة .

التركيب والامتزاج ، وشقيق الشراكة والازدواج . فكل ممكن زوج تركيبي اذ الماهية الإمكانية لا قوام لها إلا بالوجود ، والوجود الإمكانى لا تعين له إلا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها الماهية ، وينتزع بحسبها المعاني الإمكانية ، ويترتب عليها الآثار المختصة ، لا الآثار العامة المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل ، وإن كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الإمكانية أيضاً من إبداع الحق الأول وأضواء النور الأزل ، ونسبتها إليها ، بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر . فإذن كل هوية إمكانية يتنظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالماهية والوجود . وكل منهما مضمن في الآخر وإن كانت من الفصول الأخيرة والأجناس القاصية

وأيضاً (١) كل من الذات الإمكانية فإنها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة . وهي من تلقاء علتها بالفعل . فإن لها بحكم الماهية الاليسية الصرفة ، وبحكم وجود سببها التام ، الإيسية الفائضة عنه ، فهي مصداق معنى ما بالقوة ، ومعنى ما بالفعل من الحيزيتين . وكل ممكن هو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود ، فلا شيء غير الواجب بالذات متبرء الذات عن شوب القوة ، وما سواء مزدوج من هذين المعنيين . والقوة والإمكان يشبهان المادة ، والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ، ففي كل ممكن كثرة تركيبيه من أمر يشبه المادة ، وآخر يشبه الصورة . فإذن البساطة الحققة مما يمتنع تحققها في عالم الإمكان لافي أصول الجواهر والذوات ، ولا في فروع الأعراض والصفات .

وأما الوترية فهي أيضاً مما يستأثر به الحقيقة الإلهية لأن كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلي لا يابى معناه أن يكون له تحصلات متكررة ووجودات متعددة ، وما من شخص إمكانى إلا وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية أو عرضية لا يابى معناها أن يكون هناك عدة أفراد تشترك معه فيها ، وإن امتنع ذلك بحسب أمر خارج عن طبيعتها . فإذن لا وحدة ولا فردانية لممكن متاعلى الحقيقة بل إنما هي بالإضافة إلى

(١) وهاتان الجهتان ، هما المعبر عنهما بالجهة النورانية والجهة الظلمانية ، ووجه

بلى الرب ووجه بلى النفس في السنة المتألهين - س ر ه .

ما هو أشد كثرة وأوفر شركاً ، فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة ، بل الوحدة فيها اتحاد ، والاتحاد مفهومه متألف من جهة وحدة وجهة كثرة ، وجهة الوحدة في الممكنات ظلٌ من الوحدة الصرفة الإلهية ، وهي التي افاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولي ، فكلما كان أشدُّ وحدة كان أقرب إلى الوحدة الحقّة ، كالوحدة الشخصية للعقل الأول التي هي بعينها وجوده و تشخصه ، ثم وحدة سائر العقول الفعّالة ، ثم وحدة النفوس ، ثم وحدة الصور ، ثم الوحدة الاتصالية الجسميّة التي هي كثرة بالقوة من غير أن تجمّعها ، ثم وحدة الهيولى التي هي بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها إلى الحقائق النوعية والشخصية ، لأنها وحدة إيهامية جنسية .

ثم اعلم أنه كما أن الإمكان عنصر التركيب كذلك ^(١) التركيب صورة الإمكان ، فإن المركب بما هو مركب من دون النظر إلى خصوصية جزء أو أجزاء منه حاله عدم الاستقلال في الوجود والوجوب وفي العدم والامتناع ، وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك إمكان ، وأما المركب من واجبين مفروضين أو ممتنعين مفروضين أو واجب وممتنع أو تقيضين أو ضدّين ^(٢) مفروضي الاجتماع ، فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانات لذوات متقرّرة في انفسها متجوّهرة في حقائقها . وتلك المفهومات لا تحمل على أنفسها بالعمل الصناعي الشائع فكما أن مفهوم شريك الباري ليس إلا نفس مفهوم شريك الباري لأن يحمل عليه أنه شريك الباري بل يحمل عليه أنه من الكيفيات النفسانية الفائضة عليها لأجل تصرفات المتخيّلة وشبّطنة المتوهمة . فكذلك هذه المركبات الفرضية ، مفهوماتها ليست من أفراد أنفسها بل من أفراد نقائضها ومع ذلك

(١) أي كما أن كل ممكن زوج تركيبي كذلك كل مركب ممكن ، لكن لا من باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وإن الأصل إذا كان صادقاً كان العكس صادقاً حتى يقال أنه باطل بل من باب مبرهنية كل من القاعدتين على وحدة ، مثل كل مجرد عاقل وكل عاقل مجرد - س د .

(٢) الطرق بينهما وبين السوابق أي في السوابق المناقاة بين الأجزاء وبين المركب حيث أنها واجبات أو مستلزمات أو ممكنات وفيها المناقاة أنها هي في المركب مع نفسه حيث أنه ممتنع من حيث أنه اجتناع التقيضين مثلاً ، وأنه ممكن من حيث أنه مركب ، ويمكن إلحاق هذين إلى المركب من المستمعين بأغلب كل تقيض وكل ضد مع الوصف أعني التقيض المجتمع وال ضد المجتمع مع الآخر - س د .

وجوبها أو امتناعها تابع لوجوب أجزائها أو امتناع أجزائها ، وليس لها إلا مرتبة الفقر والحاجة والإمكان والتعلق ، سواءً كان بحسب الوجود أو بحسب العدم . والمستحيل في النقيضين أو الضدين هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد لأنفس ذاتيهما على أي وجه كانتا .

وهاهنا دقيقة أخرى وهي : أن الوحدة معتبرة في أقسام كل معنى يكون موضوعاً لحكم كلي وقاعدة كلية ؛ فقولنا كل مركب ممكن ، وكل واجب بسيط ، وكل حيوان كذا ، أي كل مركب له صورة واحدة فهو ممكن ، وكل واجب الوجود فهو واحد بسيط ، وكل ماله طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا . فالمركب من الواجبين إذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ، ولالامتناع والإمكان ولا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما . وكذا المركب المفروض من الممتنعين ، ليس له امتناع مستأنف سوى الامتناعين للجزمين وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له إلا وجوب هذا وامتناع ذلك لا غير . والمركب من الحيوانين ليس فيه إلا حيوانية هذا وحيوانية ذلك ، وليست هناك حيوانية أخرى سوى الحيوانين المنفصلتين إحداهما عن الأخرى . فإن كان أحد الحيوانين ناطقاً والآخر صاهلاً ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقاً ولا صاهلاً بل ولا موجوداً ، إنما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا ، لأمر ثالث له حيوانية ثالثة . وسيجيء في مباحث الوحدة أنها لا تفارق الوجود ، وأن مالا وحدة له لا وجود له .

وأما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكناً ذاتياً ، كان عدمه مستنداً إلى عدم علة وجوده ، وعلة وجود المركب هي علة وجود أجزائه ، وذلك غير متصور في أجزاء هذا المركب لعدم الإمكان .

فمردود بأن علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء ، أولاً بالذات ، كما أن علة وجوده كذلك وجود الأجزاء ، حتى لو فرض للأجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجوداً ، وإنما الاحتياج إلى علة الأجزاء إذا كانت الأجزاء ممكنات الوجود ، فكان عدم جزء من ذلك وهو الذي يكون بالحققة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستنداً

إلى عدم علتها ، فلم ينعدم إلا بانعدامها ، فيستند إليه عدم ذلك المركب بالواسطة ، فإذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب إلى عدمه الضروري الذاتي ، ولا يتجاوز منه إلى عدم أمر آخر ، كما يقف سلسلة الوجودات إلى الوجود الضروري الذاتي الأزلي .

فصل « ١١ »

في أن الممكن على أي وجه يكون مستلزماً للمتع بالذات

إن كثيراً من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يحيلون (١) الملازمة بين الممكن والممتنع ، ويحكمون أن كل ما يستلزم وقوعه في نفس الأمر ممتنعاً ذاتياً فهو مستحيل بالذات . وبناءً على أن إمكان الملزوم بدون إمكان اللازم يستلزم إمكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم الملازمة بينهما .

وهذا لو صح لاستوجب نفي الملازمة بين الواجب والممكن بل بين كل علة مرجبة مع معلوله ، لأن العلة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجباً سواء كان الوجوب من الذات أو من الغير كما سنحقق .

وأعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق إن إمكان الملزوم إنما هو بالقياس إلى ذاته وهو يستلزم إمكان اللازم بالقياس إليه أعني ذات الملزوم ، لأمكانه بالقياس إلى ذاته ، ومقتضى (٢) الاستلزام بين الممكن والمحال كون (٣) نقيض اللازم غير

(١) فورد عليهم النقض بعدم المعلول الأول كما يأتي فانه ممكن مستلزم لعدم الواجب تعالى وهو ممتنع - س ر هـ .

(٢) التعميم الذي ذكره بقوله سواء كان اللازم ضروري الوجود يقتضي حذف قوله بين الممكن والمحال وهذا القول مذکور في الافق المبين للسيد المحقق الداماد فده هكذا : إمكان الملزوم إنما هو بالقياس إلى ذاته ، وهو يستلزم إمكان اللازم بالقياس إليه أعني ذات الملزوم لأمكانه بالقياس إلى ذاته ، فمقتضى طباع اللزوم ليس يوجب إلا أن لا يكون نقيض اللازم ضرورياً بالقياس إلى ذات الملزوم ، ضرورة كون اللازم ضرورياً بالقياس إلى ذاته سواء كان اللازم في حد ذاته ضرورياً التحقق أو ضرورياً الارتفاع أو لا ضروري الطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هي انتهى وهذا أولى كما لا يخفى - س ر هـ .

(٣) أي مقتضى الاستلزام بين الملزوم واللازم سلب ضرورة نقيض اللازم وهو

ضروري بالقياس إلى ذات الملزوم لا كونه لازوريا بالقياس إلى حد ذاته سواء كان اللازم ضروري العدم أو ضروري الوجود أو لازوريا الوجود والعدم جميعاً نظراً إلى ذاته من حيث هي ، ولا يتوهم أن هذا إمكان بالغير ، وهو من المستحيل كما مر بل هذا إمكان بالقياس إلى الغير وقد وضع الفرق بينهما .

ونحن نقول هذا الكلام وإن كان في ظاهر الأمر يوهم أنه على أسلوب الفحص والتحقيق إلا أنه سخي فاما علم أن الإمكان بالقياس إلى الغير إنما يتصور بين أشياء ليست بينها علاقة الإيجاب والوجوب والإفاداة والاستفاضة . وبالجملية العلاقة الذاتية السببية والمسببية في الوجود والعدم .

ويقرب منه في الوهن كلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي حيث ذكر أن استلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام الممكن لمحال بالذات ، لأنه إنما استلزم عدم علية العلة الأولى فقط ، لعدم ذات العلة الأولى فإن^(١) ذات المبدء الأول لا يتعلق بالمعلول الأول لولا الانصاف بالعلية لكون المبدء الأول واجباً لذاته ممتنعاً على ذاته العدم ، سواء أكان لذاته معلول أولاً فاذن لم يستلزم الممكن محالاً إلا بالعرض أو بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية واجبة في ذاتها فإنه إنما صار محالاً من كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وإنما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية وهذا بخلاف عكسه أعني فرض عدم العلة الأولى فإنه يستلزم عدم المعلول الأول مطلقاً لأن ذاته إنما إفادتها العلة الأولى لا غير .

وليت شعري كيف ذهل مع جارية شأنه ورواقه رأيه ودقة نظره في الأبحاث الإلهية ، عن كون الواجب لذاته واجباً بالذات في جميع ماله من النوع ، وأن العلة الأولى إنما موجب عايتها نفس الذات من دون حالة منتظرة أو داعية زائدة ، وأنه هي في إمكانه العام المجامع لضرورة اللازم وجوداً أو عدماً أو لازورة طرفيه ثم ذلك الإمكان العام أيضاً لللازم إنما هو بالقياس إلى ذات الملزوم لا بالقياس إلى ذاته كما قال : لا كونه أي لا كون نقيض اللازم لازوريا بالقياس إلى حد ذاته . س . ر .

(١) فالذات ممكن بالقياس إلى المعلول الأول لا يقتضي وجوده ولا عدمه ، ولذلك هذه المصنف ر .ه قريباً مما قاله المحقق الدواني . س . ر .

القيوم الجواد التام القيومية والإفاضة ، وأنها بما يتحقق ذاتها يتحقق عليها من دون
المفارقة الخارجية أو العقلية بحسب التحليل ، فلوفرص^(١) سببية السبب الأول ، شيئاً
ممكناً لتصح الملازمة بينهما بين المعلول الأول ، نقلنا الكلام إلى الملازمة بين السببية
والسبب الأول ، لإمكانها ووجوبه ، فإما أن يتسلسل الكلام في السببيات ، أو يعود
المحذور الأول ، كيف وليس في الموجود الأول جهة إمكانية أصلاً سواء كان بحسب
الذات أو بحسب كمال الذات أو بحسب خيرات الإضافة ودرجاته الإفاضة .
فالحق^(٢) في هذا المقام أن المعلول له ماهية إمكانية وجود مستفاد من الواجب
فيتركب بهوية العينية من أمرين شبيهين بالمادة والصورة ، أحدهما محض الفاقة
والقوة والبطون والإمكان ، والآخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب^(٣) ،
وقد علمت من طريقتنا أن منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس إلا اتصال
الوجودات ، والماهية لأعلاقة لها بالذات مع العلة إلا من قبل الوجود المنسوب
إليها . وقد مر أيضاً إن معنى الإمكان في الوجود الممكن ، غير معناه في الماهية ،
وأن أحدهما يجمع الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الآخر فإنه يناقيا

(١) بحث آخر عليه د . تقريره أن هذه السببية إما أن تكون واجبة أو ممكنة ،
و على الأول فإما أنها عين ذات الباري تعالى أو غيره ، وعلى العينية يلزم المطلوب و
كذا على الغيرية مع قطع النظر عن معالية تعدد الواجب تعالى ، لأن معلول تلك السببية
ممكن العدم بخلافها لوجوبها ، وعلى الثاني أعني ممكنة السببية فلا يخلو إما أنها اعتبارية
و إما أنها أصلية ، و الأول باطل لأن الأمر الاعتباري لا يكون منشأ للمعلول ولا سيما
لأشرف المعاليل وأول الصوادر ، وعلى الثاني ، فلا بد لها من سببية أخرى لأن الإمكان مناط
الغاية و لأن العرضي مدلل فإما أن ينتهي أو يتسلسل فتأمل - س د .

(٢) الاشكال انما نشأ من جهة أن هناك امتناعاً بالغير ، و من الضروري أنه ينتهي
إلى الامتناع بالذات ، وليس الممتنع بالغير إلا الممكن بالذات فقط ، فهو المستلزم للممتنع
بالذات ، فمن الجائز أن يستلزم الممكن بالذات محالاً . ويتفرع عليه بطلان قياس الخلف
وهو الاستدلال من امتناع اللازم على امتناع الملزوم وهو ظاهر . و محصل ما أجاب د به
هو أن الملزوم الذي يستلزم المحال هو عدم الممكن دون نفس الممكن التي هي الماهية ،
وعدم الممكن ليس بممكن لعدم استواء نسبه إلى الوجود والعدم ، لكون نسبه إلى العدم
بالوجوب وإلى الوجود بالامتناع ، فالاشكال مرفوع ، وقياس الخلف لا غبار عليه - ط .

(٣) الوجوب هاهنا هو الضرورة المطلقة الذاتية الإزلية - المؤلف د .

فنفقول : إن المعلول الأول إن اعتبر ماهيته التي هي عبارة عن مرتبة قصوره عن الكمال الأتم وخصوصيته بعينه المصحوب لشوب الظلمة والعدم - وإن كان مستوراً عند ضياء كبرياء الأول ومقهوراً تحت شعاع نور الأزل - فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده أزلاً وأبداً من تلك الجهة ، ماشم رائحة شيء ، منهما بحسب ماهيته من حيث هي هي ، وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحثية لعدم ^(١) الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحثية . وإن اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالحق الأول الواجب بوجوبه ، فعدمه ^(٢) ممتنع باعتناع عدم قيوامه ، ووجوده مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال أصلاً . وليس لعدمه في نفسه أي نفس ذلك عدم جهة إمكانية ، كما للوجود من حيث الوجود . ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجباً بالذات على ما مر من الفرق بين الضرورة الأزلية وبين الضرورة المسماة بالذاتية المقيدة بها ، فلذلك لا يلزم ها هنا كون كل عدم ممتنعاً بالذات لأجل الفرق المذكور . وهذا في غاية السطوع والوضوح على أسلوب هذا الكتاب .

وأما على أسلوب الحكمة الذائعة فلا يبعد أن يقول أحد : إن كان يعني بأول شقي الكلام أن العقل إذا جرد النظر إلى ذات المعلول الأول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة للزوم ، فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الأمر بل هو محفوظ بحاله . وإن أريد به أنه على ذلك التقدير لا يكون مستلزماً له بحسب نفس الأمر فهو ظاهر البطلان ، فإياه معلول له بحسب نفس الأمر فكيف لا يكون

(١) هذا أيضاً من الشواهد على أصالة الوجود في التحقق وكذا في الجعل . وأما القائلون بأصالة الماهية فلا يخرجون عن عهدة الجواب - س - د .

(٢) بعض معاصري المصنف لما لم يفرق بين الواجب بالذات ، وبين الواجب بوجوب الواجب بالذات ، وبين الواجب بإيجابه ، تعاشى عن استماع أن وجود المعلول الأول واجب بوجوب الواجب بالذات ، اذ يلزم كونه واجباً عنده و هو خطأ ، لأن عدمه محال بمحالة ذلك عدم لا بداته ولا بإحالة ذلك كما أن وجود المعلول الأول واجب بوجوب الواجب تعالى لا بداته ولا بإيجابه تعالى باق ببقائه لا بداته ولا بإبقائه ، كما في هذا العالم الغالب عليه السوائية وهو تعالى واجب بذاته باق بذاته . وقد حققنا القيام في حواشينا على الهيئات هذا الكتاب - س - د .

مستلزماً لعلته ٦٩

أقول نختار الثاني . قوله : المعلول كيف لا يكون مستلزماً للعللة . الجواب : إن المعلول ليس نفس ماهية الممكن بل وجوده معلول لوجود العلة و عدمه لعدمها .

ويقول (١) أيضاً إن كان معنى بأخير الشقين إنَّ عدم الممتنع بالعللة ليس ممكناً بالذات فهو مستبين الفساد . فإنَّ الامتناع بالغير ليس يصادم الإمكان بالذات وليس ينفيه، بل إنَّ معروضه لا يكون إلاَّ الممكن بالذات .

أقول عنيما به إنَّ عدم بما هو عدم ليس إلاَّ جهة الامتناع، كما إنَّ حقيقة الوجود بما هو وجود ليس إلاَّ جهة الوجوب . كيف والعدم يستحيل أن يتصف بالإمكان الوجود، كما أنَّ الوجود يستحيل عليه قبول عدم ، وإلاَّ لزم الانقلاب في الماهية، وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير أي الموصوف بهما ممكناً بالذات بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم إليه أما لضرورة للوجود والعدم بالقياس إليه بحسب ذاته، غير مسلم عندنا إلاَّ فيما سوى نفس الوجود والعدم ، وأما في شيء منهما فالوصوف بالوجوب بالغير هو الوجود المتعلق بالغير ، وبالامتناع بالغيري عدم المقابل له . فان قلت : فعلى ما ذكرت من جواز (٢) العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذي ذكرت ، كيف يصح استعمال نفي هذا الجواز في القياس الخلفي حيث يثبت به استحالة شيء لاستلزام وقوعه ممتنعاً بالذات، فيتشكك، لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعاً لذاته ، فلا يتم الاستدلال، لجواز كون البعد الغير المتناهي مثلاً ممكناً مع

(١) أي يقول أحد - س د .

(٢) ان قلت من أين ثبت هذا فانه ان اريد ماهية المعلول الاول فلا علاقة لزومية لها مع الجاعل . و ان اريد وجوده او عدمه فواجب بوجوبه او ممتنعاً بامتناعه فلم يثبت العلاقة أيضاً .

قلت مراده من الممكن هو الماهية و لكن الاستلزام ليس من حيث ذاتها بل من حيث وصفها الذي هو الوجود أو عدم كما يصرح به ، و الممكن المعنى هو الماهية، وبالجملة في امثال شئئية الماهية امثال كثير من القواعد، فيكون بالعرض، أو يريد الإمكان بمعنى الفقر - س د .

استلزام وقوعه محالاً بالذات هو كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين .
 قلنا هذا الأشكال قد مضى .^(١) مع جوابه ، والذي ندفعه به الآن هو أن
 الإمكان المستعمل^(٢) هناك هو لضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس
 الأمر ، وعدم^(٣) إباء أوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه فلا وقوعه ، والممكن الذي كلامنا
 فيه هاهنا هو ما يكون مصداقه نفس ماهية الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب
 الواقع ، فإن حال المعلول الأول وسائر الإبداعات في نفس الأمر ليس إلا التحصل
 والفعالية على ما هو مذهبهم دون الإمكان ، وقد مر أن ظلمة إمكانه مختلف تحت
 سطوع نور القيوم تعالى . فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل
 من حيث وصفه الذي هو عدمه ، كما أنه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله
 الذي هو وجوده . وما يستعمل في قياس الخلف أن الممكن لا يستلزم المحال هو
 الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات ، وبينهما زفرقان . كما أن الامتناع
 الذاتي أيضاً قد يعنى به ضرورة العدم بحسب نفس الذات والماهية المقدرة ، كما
 في شريك الباري ، واجتماع النقيضين . وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الأمر سواء
 كان مصداق تلك نفس الماهية المفروضة ، أو شيء آخر وراء ماهيته مستدع له مقتض

(١) ما مضى جداً ، إلا أنه سيأتي قريباً في مبحث الجمل اشكالات على القياسات
 الخلفية أيضاً مع جوابه . لكنه اشكال آخر وهو أنه كيف يستلزم الشيء فيها ما ينافيه كلاتناهي
 الأبعاد المستلزم لتناهيها ، مع أنه إن لأمض - س . د .
 (٢) أي في القياسات المذكورة . والحاصل : أن المراد بالإمكان الذي قلناه أنه يجوز أن
 يستلزم الممكن المحال الإمكان الذاتي . و المراد بالإمكان في القياسات المذكورة
 الإمكان الوقوعي . وهو على ما عرفناه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، ولما لم يزل من فرض وقوع
 عدم تناهي الأبعاد مثلاً محال لم يكن ممكناً بهذا المعنى .
 إن قلت فلي هذا كل ما يستلزم المحال لا يكون ممكناً وقوعاً فقط - فيجوز أن يكون
 ممكناً ذاتياً .

قلت نعم استلزامه المحال لا يدل على مزيد من هذا ، فإن اتفق أن لم يكن ممكناً
 ذاتياً من دليل آخر و نظر مستأنف - س . د .

(٢) كالعدم السابق على المعلول الأول ، ليس ممكناً وقوعاً ، لإباء تمامية وجود
 الواجب تعالى وكفاية مجرد إمكان المعلول الأول الذاتي ، لقبول الوجود ، وإن لم
 يأت نفس ماهيته عن العدم - س . د .

إبقاء في نفس الأمر ، أوعلة ^(١) مقتضية له بحسب طور الوجود و هيئة الكون (طبائع الواقع . وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ماهو بحسب مرتبة الذات في نفسها ، وقد يراد أعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الأمر مطلقاً سواء كان بحسب مرتبة الذات أيضاً كذات القيوم الأحدى تعالى أولاً جل عاة مقتضية له . وقد يقال للأول الدوام الأزلي ، ولثاني الدوام الذاتي ، فإذا قد ثبت أن أمثال الأقيسة الخلقية ، وكثيراً من الشرطيات الاستثنائية إنما يستبين فيها بالبديهة العقلية ، أن ما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا يكون ممكناً في نفس الأمر ، بل لا ينفك عن الامتناع الذاتي سواء كان بنفسه وبماهيته ممتنعاً أو بواسطة سبب تمام السببية لامتناعه . كما يقال مثلاً الجوهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقاً ولاحقاً ، وإلا أي وإن كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضة لذواتها ، ولكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم ، وكلا التاليين مستحيل بالذات كما يبين فكذا ذلك المقدم . وظاهر أن الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه ماهو بحسب مرتبة الماهية فقط ، إذ لو كان المراد فيه نفي إمكان العدم عنها بحسب مرتبة الماهية من حيث هي ، يلزم عليهم كون كل جوهر عقلي واجباً بالذات ، تعالى القوم الواحد عن ذلك علواً كبيراً ، وهم متبرؤن عن هذا التصور القبيح الفضيح .

وهم وإزاحة
 د بما قرع سمعك في بعض المسفورات العلمية شبهة في باب اتصاف
 الشيء بالإمكان . وهو ^(٢) أن الموصوف بالإمكان إما موجود
 أو معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتصف به ، وإلا اجتمع
 المتقابلان في موضوع واحد ، وإذا امتنع أحدهما امتنع إمكان واحد منهما بالإمكان

(١) الفرق بينه وبين سابقه أن الشيء الآخر هناك وراء الماهية المفروضة ووجودها كالبرد المفلج في اليد المفلوجة الممتنع عليها الحس والحركة مادامت كذلك ، وهذا نفس مرتبته من الوجود كالإنسان العلمي الممتنع عليه المادة بحسب ذلك الوجود ، فهنا مقتضى ضرورة العدم وإن كان غير الماهية ولكن نفس وجودها . والمراد بالكون الوجود الخاص الطبيعي المسبوق بالمادة والمدة ، والمراد بطبائع الواقع أعم منها . فهذا من باب ذكر العام بعد الخاص كما أن ما قبله عكسه - س ر ه .

(٢) هذا بالنظر إلى الضرورة اللاحقة ، من الضرورتين اللتين كل ممكن محفوف

بهما - س ر ه .

الخاص لأن امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر فلم يتحقق هاهنا المحكوم عليه بالإمكان أصلاً. وأيضاً (١) الشيء الممكن إمام مع وجود سببه التام فيجب أومع رفعه فيمتنع فأين ممكن.

فتسدهم يقولون في دفع الأول : إن الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة إن أريد من الوجود والعدم التحيث إذ يعوزه شق آخر وهو عدم اعتبار شيء منهما، إذ الموصوف بالإمكان هو الماهية المطلقة عن الوجود والعدم، ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الانصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية أخرى، وكذلك بالعكس، بل المصحح لقبول كل منهما حال الماهية بحسب إطلاقها عن القيود. وإن أريد بهما مجرد التوقيت قلنا أن نختار كلام الشقين. قوله في كل من الحالين أي الوقتين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتصف به، قيل هذا ممنوع، والمسلم هو امتناع الانصاف بشيء مع تحقق الانصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن. فالمحذور غير لازم، واللازم غير محذور. وفي الثاني يقال : إن قوله الشيء، إما مع وجود سببه أومع عدم سببه، الترديد فيه مختل إن أريد المعية بحسب حال الماهية واعتبار المراتب فيها إلا أن يراد في الشق الثاني رفع المعية لامعية الرفع. وإن أريد المعية بحسب الوجود فيصح الترديد لكون انصاف الماهية بالإمكان ليس في الوجود سواءاً كانت مع السبب أم لا، بل في اعتبارها وأخذها من حيث هي هي. فقد ثبت أن كل ممكن وإن كان محفوفاً إما بالوجوبين السابق واللاحق الذين أحدهما بسبب اقتضاء العلة والآخر بحسب حاله في الواقع، وإما بالامتناعين للجانب المخالف السابق واللاحق كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هي هكذا قالوا.

والعارف البصير يعلم أن هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط الماهية بعلة الوجود، وأن المتصف بالوجود السابق واللاحق إنما هو وجود كل ماهية إمكانية، لأنفسها من حيث نفسها، فإن حيثية الإطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس به، سواء أكان ناشئاً من حيثية الذات أو من حيثية

(١) هذا بالنظر إلى الضرورة السابقة التي هي مقاد قولهم الشيء، ما لم يجب

العلة المقتضية له، فالماهية الإمكانية لم يخرج ولا يخرج أبداً بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء. إلى مجلي الظهور والشهود، فهي على بطلانها وبطونها كموثباتها وأبداً. وإذا لم يتصف بأصل الوجود، فعلى الطريق الأولى بسائر الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود، فلم يتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية إلا نفس الوجود. والماهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود، وكل نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهية خاصة من الماهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعة للصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها. فكما أن العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدّر بتقدّره، ويتشكّل بتشكّله، ويتكيف بتكيفه، ويتحرك بتحركه، ويسكن بسكونه، وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها الرؤية، كل ذلك على طريق الحكاية والتخيل لأعلى طريق الأصالة والاتصاف بشيء منها بالحقيقة، فكذلك حال الماهية بالقياس إلى الوجود وتوابعه، فإن الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية. فظهر ما ذهب إليه المحققون من العرفاء والكاملون من الأولياء أن العالم كله خيال في خيال.

قال الشيخ العارف المتأله محي الدين الأعرابي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية: إذا أدراك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه، وإنه ما أدرك صورته بوجه، لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة أو الكبر لعظمه، ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته، ويعلم أنه ليس في المرآة صورته، ولا هي بينه وبين المرآة، وليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته، فما تلك الصورة المرئية وأين محلها وما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة، أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال، ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته، فهو بخالفها إذن أعجز وأجهل وأشد حيرة.

فصل « ١٢ »

في ابطال كون الشيء أولى له الوجود أو العدم، أولوية
غير بالغة حد الوجوب

لعلك لو تفتنت بما سبق من حال الماهيات في أنفسها ومن كيفية لحوق معنى
الإمكان بها ، لاحتاج إلى مزيد مؤنة لإبطال الأولوية ^(١) الذاتية ، سواء أفسرت باقتضاء
ذات الممكن رجحان أحد الطرفين بالقياس إليها رجحاناً غير ضروري لا يخرج به
الشيء عن حكم الإمكان، أو يكون ^(٢) أحد الطرفين أليق بالنسبة إلى الذات لياقة
غير وأصلة إلى حد الضرورة، لامن قبل مبدئ خارج ، ولا باقتضاء وسببية ذاتية ، على
قياس الأمر في الوجوب الذاتي. أليس قد استبان من قبل أن علاقة الماهية إلى جاعل
الوجود إنما هي تبع للوجود، والوجود بنفسه مفاض ، كما أنه بنفسه مفيض بحسب
اختلافه كما لا ينقصاً وقوة وضعفاً. والماهية في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فيما
لم يدخل الماهية في عالم الوجود دخولاً عرضياً ليست هي في نفسها شيئاً من الأشياء
حتى نفسها. حتى تصلح لإسناد مفهوم ما إليها إلا بحسب التقدير البحت ، والإمكان
وإن كان من اعتبارات نفس الماهية قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع في دار الوجود

(١) اعلم أن سيد المدققين اخذ الأولوية الذاتية على وجه آخر : وهو أنه كما ان
الواجب والمستلزم ما يجب الوجود أو العدم بالقياس إليه نفسه، لا ما يقتضي ذاته وجوب أحدهما،
كذلك يقول الخصم أن الممكن موجود لأن الوجود أولى واليق به بالنظر إلى ذاته
من العدم في نفس الأمر من غير أن يكون هناك عليّة واقتضاء من الذات ، وحيث لا يمكن
إبطال هذا الاحتجاج بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعليّة. اختمن الشواهد به .
(٢) رد على السيد المدقق حيث قال: لو قلنا ان الممكن بذاته يقتضي الرجحان
يلزم ما ذكرنا من أن الممكن لا حقيقة له ولا شيء محض فلا اقتضاء له. وأنه يلزم تغلب
مقتضى الذات عن الذات كما في الدليل المشهور من القوم . وأما إذا قلنا أن الاليق بعالية
كذا، فلا يرد ما ذكرناه جداً، كما ان الاقتضاء في الوجوب الذاتي ليس على معناه لأن مقتضى
والمقتضى واحد بل هناك ينسب اللياقة لكن بالغة إلى حد الوجوب ، فكذلك هي هنا إلا
أنها غير بالغة إليه - س ر ه .

ولم يحصل إفادة وجودها من الجاعل، لا يمكن الحكم عليها بأنها هي أو بأنها ممكنة. وإن كان كونها هي أو كونها ممكنة من أحوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها. وقد علمت تقدم الماهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفة، فقس عليها تقدم أحوالها الذاتية على أحوالها الوجودية. وأما في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متبصرة أكل منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود. ثم العقل يضرب من التعبد والتعالي بحكم بأن باض الوجود يقترب به معنى غير معنى الوجود والموجود، ويصف أحدهما بالآخر في العقل والعين على التماكس، لأن اللائق بالعقل تقدم الماهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر. واللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهية إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل، والماهية يتحد معه اتحاداً بالعرض فهي العارض بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور.

والحاصل إن الحكم على ماهية ما بالإمكان إنما هو بحسب فرض العقل إياها مجردة عن الوجود أو مع قطع النظر عن انصباعها بنور الوجود. وأما باعتبار الخارج عن فرض العقل إياها كذلك، فهي ضرورية بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض، وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا إمكان ولا غيرها أصلاً.

والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو أن العقل بحسب الفحص يحكم بأن المعدوم الممكن لو انقلب من الماهية التقديرية إلى ماهية حقيقية مستقلة كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهية، بخلاف الماهية التقديرية الممتنعة فإنها وإن صارت ماهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض المستحيل، لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح إلا إياه، لأن المعدوم بما هو معدوم موصوف بالإمكان والامتناع، كيف والمعدوم ليس بشيء، فحينئذ من أين ماهية قبل جعل الوجود حتى يوضع أدلوية الوجود أو شيء، مما من الأشياء بالقياس إليها؛ فأما^(١) تجويز كون نفس الشيء، مكون نفسه

(١) كما في الأدلوية الذاتية الكافية السادة لباب الافتقار إلى الصانع تعالى،

ومقرر ذاته مع بطلانه الذاتي ، فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس .

فقد ثبت أن الحكم بنفي الأولوية الذاتية بعد الثبوت على ما قررناه من حال الماهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان .

وللاشارة إلى مثل هذا قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في مختصر له يسمى بفصوص الحكم : لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم إما إيجاد الشيء نفسه وذلك فاحش ، وإما صحة عدمه بنفسه وهو أفحش .

وتوضيحه ^(١) أن الأولوية الناشئة عن الذات إما أنها علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة نفسه ، وإما أنه يقع الشيء لا بمقتض وموجب ^(٢) ولا باقتضاء وإيجاب من الذات ، وهو صحيح العدم ، لعدم خروجه عن حيز الإمكان الذاتي بكونه ذارجحان أحد الطرفين ، وليس يصلح لعلية العدم إلا عدم علة الوجود ، وليس هناك علة للوجود ، فإذا كان يكون الشيء بنفسه صحيح العدم . ثم على ^(٣) تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفاً بالوجود وليس عينه ، فذاته كما أنها مبدء رجحان الاتصاف بالوجود كذلك علة الاتصاف بالوجود ، إذ لا يعني بالعلة إلا ما يترجح

فإن الأولوية إما ذاتية وإما غيرية ، وكل واحدة منهما إما كافية في تحقق الممكن وإما غير كافية ، وكنها عند التحقيق فاسدة لكن بعضها أفسد من بعض - س - ر .

(١) التخصيص بالأولوية لأن الكلام فيها أوعلى سبيل التشيل ، والا فقول المعلم بلا وجوب ، أع من الحصول مع الاستواء وهو الترجيح بلا مرجح أو مع الرجحان الغير البالغ إلى حد الوجوب ، وإنما لم يذكر المعلم صحة الوجود بنفس الوجود أيضاً ، كما هو مقتضى الترجيح بلا مرجح ، مع أنه يلزم أيضاً على تقدير وقوع الشيء لا بمقتض منفصل ولا باقتضاء من الذات ، لأن ذلك هو المفروض فلو جعل المحذور ذلك لانحداً للمقدم والتالي - سرره (٢) الشق الأول كان مبنياً على الأولوية الذاتية الكافية وهذا مبنى على الأولوية الغير الكافية ، فحيث يقع الشيء بلا اقتضاء من الماهية ولا بمقتض آخر منفصل ، إذا المفروض حصول سلسلة الوجود بلا وجوب - س - ر .

(٣) بيان ضرر للافتحشية : وهو أن وجود الممكن ليس عينه حتى يكون ذاتياً لا يعقل ، وإذا كان عرضياً معطلاً كان علة الاتصاف بالوجود ماهيته التي هي علة الرجحان ، فيكون العدم صحيح الوقوع مع عدم المقتضى بل مع وجود الناع وهو وجود علة الوجود . فهذا المطلوب برهاني لا إلزامي ، إذا الخصم قد فرض وقوع الشيء لا بمقتض أصلاً فكيف يسلم مبدء للاتصاف بالوجود لكن المنفصلة على هذا منح الخلو - س - ر .

المعلول به ، ومع كونه علة لاتصاف نفسه بالوجود ، يجوز عدمه ، لعدم بلوغه حد الوجوب ،
فاذن قد صار لعدم جواز الوقوع لا بمرجح ، بل مع بقاء مرجح الوجود ، وهذه محض
السفسطة .

وحيث ان هذا البحث إنما الحاجة إليه قبل إثبات الصانع ، وقبل ثبوت
نفس الأمر مطلقاً ، فليس لقائل أن يقول لعل شيئاً من الماهيات في وجوده العلمي أي
في وجوده في علم الباري تعالى ، أو ارتسامه في بعض الأذهان العالية ، يقتضي رجحان وجوده
الخارجي على أن الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف الماهية به بعينه كالكلام
في الوجود الخارجي في أن الماهية لا توجد به إلا بجعل جاعل الوجود ، لعدم كون
الماهية ماهية إلا مع الوجود . ثم مع عزل النظر عن استحالة الأواوية يقال : لو كفت
في صيرورة الماهية موجودة ، يلزم كون الشيء الواحد مفيداً لوجود نفسه ومستفيداً
عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده .

هدم

إياك وأن تستعين بعد إنارة الحق من كوة الملكوت على
قلبك يا ذن الله ، بما يلتزم من بعض الأنظار الجزئية في طريق
البحث ، وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة واستحسنه الآخرون :
من أن ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف الآخر ، للتضائف
الواقع بينهما ومعية المتضائفين في درجة التحقق ، و مرجوحية الطرف الآخر يستلزم
امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح ، وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح . فما
فرض غير منته إلى حد الوجوب فهو منته إليه فظهر الخلف .

ويقصد أنه إذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الأولوية ، كان
استدعاء مرجوحية الطرف المقابل أيضاً على سبيل الأولوية ، لمكان التضائف . والمرجوحية
المستلزمة لامتناع الوقوع إنما هي المرجوحية الوجوبية لا ماهي على سبيل الأولوية ،
فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الآخر أي راجحية الطرف المرجوح
بته بل بنحو الأليقية . وبالجمله ^(١) فحال مرجوحية الطرف المرجوح

(١) حاصله ان ههنا ثلاثة أحوال و كلها جوازية كما ان عند اهل الحق كلها
وجوبية ، ذات الطرف المرجوح و هو عدم ، و معلوم انه لم يطرد بته ، و وصفه الذي هو

كحال نفس ذلك الطرف ، وحال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له ، فكما أن الوجود يترجح على سبيل الأولوية والرجحان فكذلك أولوية الأولوية ، وكما أن عدم مرجوح على سبيل الأولوية والرجحان فكذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان ، وهكذا في الطرفين . وكما أن راجحية طرف على سبيل الرجحان تستدعي مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان وكذلك مرجوحية الطرف الآخر كذلك لا تقتضي إلا سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف تقتضي الامتناع ؟ ثم لو فرض تسليم ذلك ، فمن المستبين أن مرجوحية الطرف المرجوح إنما يستدعي امتناعه بالنظر إلى الذات مع تقيدها بتلك المرجوحية أعني الذات المحيثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي ، وهذا امتناع وصفي فيكون بالغير ، ولا يستدعي إلا وجوب الطرف الراجح كذلك أي بالغير لا بالذات . فليس ^(١) فيه خرق الفرض ، والامتناع ^(٢) بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب الذي بإزاء هذا الامتناع ، وبهذا ينهدم سائر الأساسات التي ذكرها في هذا المطلب ، وقلما يسلم في الوجوه المذكورة من هذا الأيراد .

او هام و جزافات من الناس من جوز كون بعض الممكنات مما وجوده أولى من عدمه بالنظر إلى ذاته لأعلى وجه يخرج عن حيز الافتقار

مرجوحية على الرجحان والاولوية ، و المرجوح الذي كان راجح المرجوحية لا يستمع وقوعه ، وإنما الامتناع الوقوع في قولهم ترجيح المرجوح مستمع ما كان وصف مرجوحية وجوبية ، وثالثة الاحوال حال راجحية الموجوحية وهي أيضاً اولوية غير بالغة إلى الوجوب كحال نفس الطرف المقابل للمرجوح الذي هو العدم مثلاً وذلك المقابل هو الوجود الاولوي - س ده . (١) لعلك تقول خرق الفرض في موضعه من حيث تأدى الاولوية الغير البالغة إلى الوجوب وان لم يكن وجوباً بالذات ، والجواب ان مراده قدوة ان الامتناع تعلق بالعدم باعتبار وصف المرجوحية التي تعلقت بالعدم لا باعتبار نفس الماهية ، فالماهية على حالتها الجواز ، والامتناع للمرجوحية ، و الوجوب للراجحية - س ده .

(٢) اشارة الى دفع ما عسى أن يقال الامتناع للعدم و ان كان لاجل المرجوحية الا الذات الا أن المرجوحية مستندة إلى الذات ، والمستند إلى المستند إلى الشيء . مستند إلى ذلك الشيء . وبيان الدفع انه نعم ، المرجوحية مستندة إلى الذات كالراجحية التي لوجودها ألا أن العفة غير وجوبية كما علمت فهي جائزة الانفكاك عن الماهية ، فكذلك الامتناع و الوجوب اللذان بسبهما ، فلا خلف - س ده .

إلى الغير ويسد به إثبات الصانع له، لكونه مع ذلك في حدود الإمكان، بل على وجه يستلعي أكثرية وقوع وجوده بإيجاب العلة وإفاضة الجاعل، أو أشد وجوداً أو أقل شرطاً للوقوع، وبعض^(١) آخر بالعكس مما ذكر.

ومنهم من ظن هذه الأولوية في طرف العدم فقط بالقياس إلى طائفة من الممكنات بخصوصها.

ومنهم من ظنها بالقياس إلى الجميع لكون العدم أسهل وقوعاً، والمتقنون بهذه الأقاويل كانوا من المنتسبين إلى الفلسفة فيعاقدم من الزمان قبل تصحيح^(٢) الحكمة وإكمالها.

وعند طائفة من أهل الكلام كل ما هو الواقع من الطرفين فهو أولى لمنهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب وإن كان بالغير.

وربما^(٣) توهم متوهم إن الموجودات السيالة كالأصوات والأزمنة والحركات لا شك أن العدم أولى بها. وإلا لجازبقتها، ويصح الوجود أيضاً عليها، وإلا لما وجدت أصلاً، وإذا جازت الأولوية في جانب العدم فليكن جوازها في جانب الوجود أولى^(٤). وإن العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرطاً وانضمام داع أو انتفاء مانع ولا شبهة في أن تلك العلة، الأولى بها إيجاب المعلول، وإلا لم يتميز علة شيء عن غيرها في العلية، فإذا تلك العلة قبل تأثيرها وإيجابها يصح عليها الاقتضاء واللاقتضاء جميعاً مع كون الإيجاب أولى بها من عدمه، فليكن^(٥) الوجود أيضاً بالنسبة إلى ماهية متما من هذا القليل، فيكون ذلك الوجوداً ثرياً لادائمية، كما في ذلك الإيجاب، كما ترى من العلل ما يكون تأثيرها أكثرياً لادائمية كطبيعة الأرض

(١) أي من الممكنات فهو عطف على بعض الممكنات - س د هـ

(٢) في بعض النسخ قبل شرح الحكمة وفي بعضها قبل نضح الحكمة.

(٣) هذا مثال لما سبق بالاتفاق، ولذا اكتفى بإبطال هذا وما يليه بقوله: وكلا

القولين زوروا اختلاق - س د هـ

(٤) كالموجودات القارة والجواهر - س د هـ

(٥) أي إذا عرفت هذا في العلة والمعلول فليكن اقتضاء الماهية لرجعان الوجود

هكذا - س د هـ

في اقتضاها الهبوط ، مع ما قد يمنع عنه عند ما يرمى إلى العلو قسراً وكلا^(١) القولين زور واختلاق .

ففي الأول اشتباه بين قوة الوجود وضعفه ، وبين أولويته ولا أولويته بالقياس إلى الماهية ، وقدمر أن لكل شيء درجة من الوجود لا يتعداها ، وبعض الأشياء حفظه من الوجود أكد وبعضها بخلافه ، كالحركة ونظائرها ، لأن الوجود أولى بها من العدم أو بالعكس ، فاستقرار الأجزاء وبقائها ليس نحو وجود الموجود الغير ائقار بل يمنع ثبوته له ، وكلامنا في مطلق الوجود الممكن لماهية متا ، فإن ما بالقياس إليه يعتبر طباع الإمكان الذاتي ، إنما هو مطلق الوجود ومطلق العدم . فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشيء عن الإمكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي الوجود والعدم إلى ذلك الشيء ، وكل من الاستمرار وعدمه متساويا النسبة بالقياس إلى ذات كل أمر غير قادر ، وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج إلى مرجح خارج ، من غير أولوية أحدهما بحسب الماهية من الآخر . فماهية الحركة وأشباهاها من الطبائع الغير القادرة إذا قيست إلى وجودها التجديدي ورفعها ، كان لها مجرد القابلية البهتة من غير استدعاء طرف بعينه لابتة ولا رجحاناً ، وإنما يتخصص الوجود أو العدم بإيجاب العلة التامة أولاً إيجابها ، وإذا قيست إلى الوجود الاجتماعي للأجزاء التحليلية لها ، كان سبيلها بالقياس إلى هذا النحو من الوجود ، الامتناع البتة ، بالاثبت صحة وجواز عقلي . وقدمر أن امتناع نحو من الكون لا ينافي الإمكان الذاتي مطلقاً .

وفي الثاني وقع الغلط بحسب أخذ ما ليس بعلة علة ، فإن الفاعل قبل شرائط إيجابه ليس بفاعل وموجب أصلاً ، ومع الشرائط موجب بته . وأما القرب والبعده من الوقوع لأجل قلة الشرائط وكثرتها ، فذلك لا يقتضي اختلاف حال في ماهية الممكن بالقياس إلى طبيعتي الوجود والعدم ، بل إنما يختلف بذلك الإمكان بمعنى آخر ، أعني الاستعداد القابل للشدة والضعف ، الذي هو من الكيفيات الخارجية ، لا الإمكان الذاتي

(١) أي قولاً المتوهم وهما قوله إن الموجودات السبالة إلى آخره ، وقوله و

العلة قد توجد ثم شوق إلى آخره - هـ .

الذي هو اعتبار عقلي. وللمسترشد أن يجمع بالأصول المعطاة إياه، التهويسات التي وقعت من طائفة متجادلين في هذا المقام لافائدة في إيرادها وردها إلا تضييع الوقت بلا غرض، وتفويت نقد العمر بلا عوض.

فصل « ١٣ »

في أن علة الحاجة إلى العلة هي الامكان في الماهيات
والقصور في الوجودات

إن قوماً من الجدليين المتسمين بأهل النظر وأولياء التمييز، العارفين عن كسوة العلم والتحصيل كان أمرهم فرطاً، وتجتشموا في إنكارهم سبيل الحق شططاً، وتفترقوا في سلوك الباطل فرقاً.

فمنهم من زعم أن الحدوث وحده، علة الحاجة إلى العلة.

ومنهم من جعله شرطاً داخلاً فيما هو العلة.

ومنهم من جعله شرطاً للعلة، والعلة هي الإمكان.

ومنهم من يتأهب للمجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس

السيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان، الموجب لتفرد عن صوت الخشب

والعيدان و الصوت و الصولجان، و كلامهم كله غير قابل لتضييع العمر بالتهجين،

وتعطيل النفس بالتوهين، لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهة نحوه

طائفة إليه.

فنقول أليس ^(١) وجوب صفة ما امتناعها بانقياس إلى الذات يعنيان الذات

(١) ألا أوضح أن يقال الوجوب يقتضي الغنا والامتناع كذلك، فعدم الوجوب والامتناع

أي سلب الضرورة في الوجود و عدم مناع عدم الغنا وهو الحاجة، فإن عدم العلة علة لعدم

المعلول. ثم انظر إذا قلنا الوجوب علة الغنا هل أخذنا فيه شيئاً كان قد شرطاً أو شرطاً

فكذلك الإمكان. ولو فرض كون الحدوث مأخوذاً بأحد الوجهين في العلة كان معتبراً

ومأخوذاً في ممكن الذات لا واجب ولا مستنح، والاستغنى، فيرجع الأمر بالآخر إلى الإمكان،

هذا خلف. لكنه يفهم من هذا الدليل الذي ذكره أيضاً عدم كون الحدوث وحده علة ضمناً،

والدليل الاتي وهو قوله والحدوث كيفية الخ يشمل الجميع - س ر -

عن الافتقار إلى الغير، ويحيلان استنادها إليه بحسب تلك الصفة، فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في علة الحاجة، شرطاً كان أو شرطاً، كان إنما يعتبر ويؤخذ فيما هو ممكن للذات، لا واجب أو ممتنع. فقد رجع الأمر أخيراً إلى الإمكان وحده وهو الخلف. وبسبيل آخر الحدوث كيفية نسبة الوجود، المتأخرة عنها، المتأخرة^(١) عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن الإمكان^(٢)، فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة بأحد الوجهين كان سابقاً على نفسه بدرجات وليس لأحد أن يعارض بمثله على نفي عليه الإمكان من جهة أنه كيفية نسبة الوجود. لأن الإمكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود إلى الماهية بحسب الذات في لحاظ العقل،^(٣) وليس مما يعرض في الواقع لنسبة خارجية، وإنما يلزم تأخره عن مفهوم الوجود والماهية بحسب أخذها من حيث هي لأن فعلية النسبة في ظرف الوجود. وأما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل. ولا يوصف به الماهية ولا الوجود إلا حين الموجدية، لا في نفسها، ولا ريب في تأخره عن الجعل والإيجاد.

وأما قول من ينكر بداهة القضية المفطورة: بأن امتنى عرضاً قولكم «الطرفان لما استويا بالنسبة إلى الذات في رفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح»^(٤) إلا بمنفصل على العقل، مع قولنا الواحد نصف الاثنين، وجدنا الأخيرة فوق الأولى في القوة والظهور، والتفاوت إنما يستقيم إذا تطرق الاحتمال بوجه مساوٍ إلى الأولى^(٥) بالنسبة إلى الأخيرة، وقيام احتمال النقيض، ينقض اليقين التام.

(١) بدل عنها سـ ر هـ.

(٢) وإذا كان الحدوث شرطاً فيقدم بدرجة أخرى من حيث أن الشرط مقدم على المشروط سـ ر هـ.

(٣) حاصله أن الإمكان إنما هو كيفية النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين الماهية والوجود الحاصل لها، ولهذا يوصف الماهية بالإمكان قبلاً لتصفها بالوجود، بخلاف الحدوث فإنه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك في تأخره عن الإيجاد سـ ر هـ.

(٤) هكذا في كثير من النسخ، والصواب الترجيح، إلا أن يشبه الوجود بالمتفصل، بالوجود منفصل لو كان، فيطابق الترجيح من باب المشاكلة البدئية، والأمـ سهل سـ ر هـ.

(٥) في بعض النسخ: لا بالنسبة.

فالظلم فيه ظاهر، إذ لم يعلم أن التفاوت في الفطريات كثيراً ما يكون بحسب
التفاوت في طرفي الحكم، والحكم في نفسه مما لا يتفاوت، على أن الحكم الفطري
والحدسي كالأقناضي مما يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان والأزمنة وخصوصيات
المفاهيم والعقود، لتفاوت النفوس في استعداداتها الأولية غريزية، واستعداداتها
الثانوية كسبية. فالسلامة العقلية في إدراك نظم الحقائق وتأليفها، وزانها وزان السلائق
الحسية السمعية في وزن الألفاظ وتأليف الأصوات. وجهة الوحدة في العمليات كجهة
الوحدة في السمعيات، والتخالف كالتخالف. وكل من سلمت ذائقة عقله من القصور
والاختلال أو من الأمراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدل والمناقشة
في القيل والقال، لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على مثله من كل جهة إلا بمنفصل.
ومن استحل ترجيح الشيء بلا مرجح، يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة
البشرية لخيانة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الأصلية، وعصيان جبلي اقترفت ذاته
الخيثة، في القرية الظالمة الهولانية، والمدينة الفاسقة السفلية.

المستحلون ترجيح أحد المتساويين بلا سبب، تشعّبوا في القول:
ظلمة وهمية
ففرقة قالت إن الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر
الأوقات، من دون مخصص يتخصص به ذلك الوقت.

وفرقة زعمت إن الله سبحانه خصّ الأفعال بأحكام مخصوصة من الوجوب
والحظر والحسن والقبح، من غير أن يكون في طابع الأفعال ما يقتضي تلك الأحكام،
وكذلك^(١) الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجائع

(١) التشبّه بقدمي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب في جواز الترجيح
بلا مرجح انما وقع من الاشعري. وأنت تعلم أن اثبات المطلوب بالامثلة الجزئية غير معقول
كما اشار إليه قدمه، اذ لا يمكن أن يحكم حكماً كلياً بمجرد عدم المرجح في هذه الامثلة
الجزئية، الا أن يكون منظورهم المناقشة مع خصمهم، لا الاستدلال على الحكم الكلي بها،
ثم ان الفاعل عند الاشعري هو الله تعالى حيث يقول بالجبر، فالمرجح لا بد أن يكون عند الله
تعالى لفعله لا عند العبد. وكذا على مذهب أهل الحق القائلين بالامر بين الامرين، فمطالبة
المرجح الذي في نظر العبد خاصة يناسب مذهب التفويض، واليه أشار بقوله الله في خلق
الكائنات الخ وبقوله قدرا لله سبحانه ونصي، أي قدر وقضى انه لو دخل الطريق الآخر

المختيرين رغبين متساويين كذلك يختص أحدهما بالاختيار من غير مرجح
وفرقه تقول: ما يختص من الأحكام والأحوال بأحد المتماثلين دون الآخر، غير
معلل بشيء، لأنه بأي شيء علل فسد. (١)

وفرقه تقول: الذوات متساوية بأسرها في الذاتية (٢) مع اختصاص بعضها دون
بعض بصفة معينة دون سائر الصفات.

فهذه متشبهاتهم في الجدل. ولوتنبهوا قليلاً من نوم الغفلة، وتيقظوا من
رقدة الجهالة لتفطنوا أن الله في خلق الكائنات أسباباً غائبة عن شعور أذهاننا، وحجوبة
عن أعين بصائرنا، وأن الجهل بالشئ لا يستازم نفيه، وفي كل من الأمثلة الجزئية
التي تمسكوا بها في مجازفاتهم بنفي الأولوية في رجحان أحد المتماثلين: من طريقي
الهرب وقد حي العطشان ورغبني الجائع مرجحات خفية مجهولة للمستوطنين
في عالم الانفاقات، فإنما لهم الجهل بالأولوية لانفي الأولوية، وأقلها الاتصالات
الكوكبية، والأوضاع الفلكية، والهيئات الاستعدادية، فضلاً عن الأسباب القصوى

فما اخترسه سبع أو وقع في شر أو غير ذلك، فاذبه الله تعالى إلى غير ذلك الطريق
صوائه. فمن فوض الفعل الإنشائي نضائق أن نكون في بعض الأفعال القريبة مسخرين
وأن يجري بعض أعمال الله تعالى أو الملك على أيدينا - س. ر.

(١) لأن نسبة الفاعل إلى الكل على السواء، فلو عمل به لم يكن كذلك، والمهمة
ولازمها مشتركان، والأمور المنفصلة لخصوصية لها مع أحدهما دون الآخر،
والعوارض المفارقة المنفصلة تنقل الكلام إليها ويلزم التسلسل، والجواب الزام التسلسل
التعاقبي فاختصاص بعض الأحوال بهذا وبعض آخر بذلك باعتبار عوارض سابقة في مادة
هذا بعدها له وعوارض أخرى سابقة في مادة ذاك بعدها لخلافه، فإن نقل الكلام إلى
العوارض في المادتين، نقول باعتبار عوارض أخرى في مادتيهما السابقتين، وهلم جراً
ولا يلزم القدم، للتجدد الجوهرى أو نقول المخصص هو المادة.

فإن قيل: ما المخصص لهذه المادة بهذا ولتلك بذلك.

قلت: المادة الخاصة جرة، والذاتى لا يعمل كيف وبدونها لم يكن هذا هذا وذاك
ذاك. ولا يخفى ما في قوله المتماثلين إذ مع عدم العوارض لا اتينية. س. ر.

(٢) هذا لخلط لان الذاتية ليست تمام ذاتها بل امر عام عرضي اعتبارى من المعقولات

الثانية س. ر.

التي بها قد رآه سبحانه الأمور، وقضى من صور الأشياء السابقة في علمه ^(١) الأعلى على الوجه الأتم الأولي .

وأما الذي نسب إلى أنباز قلس الحكيم وأنه قائل بالبخت والانفاق ، فالظاهر إن كلامه مرموز على ما هو عادته وعادة غيره من القدماء حيث كتموا أسرارهم الربوبية بالرموز والنجوزات .

وقد وجه كلامه بعض العلماء بأنه إنما انكر العلة الغائية ^(٢) في فعل واجب الوجود بالذات لا غير . إذ هو معترف بأن ما لم يجب لم يوجد بل قد سمي هو وغيره الأمور اللاحقة بالماهيات لا ذاتها بل لغيرها اتفاقية . وحينئذ يصح أن يقال إن وجود العالم اتفاقي لا بمعنى أنه يصير موجوداً بنفسه ، كلاً ، أو يفعله الباري جزأ فبإل إن وجوده ليس لاحقاً به من ذاته بل هو من غيره .

ويقرب من هذا ما خطر ببالي في توجيه كلامه ، وهو أن ماهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا أنها في الوجودية ظلال وعكوس للوجودات وإنما تعلق الجعل والإبداع في الحقيقة بوجود كل ماهية لا بنفس تلك الماهية ، وكذا علمته الغائية إنما تثبت لا نحاء الوجودات دون الماهيات ، فماهية العالم إنما تحققت بلا غاية وفاعل لها بالذات ، بل وجوده يحتاج إليهما بالحقيقة ، فعبّر الرجل عن هذا المعنى بأن العالم اتفاقي أي هو واقع بالعرض ، نظير الجهات التي ضمت إلى المعلول الأول البسيط عندهم وصح به صدور الكثير عنه ، إذ لا ريب ^(٣) لأحد أن الصائر عن الواجب بالذات

(١) يعني أن المعلومات من الأشياء تنابع علمه تعالى من الصور الثابتات والعلم الذي هو عين الذات الإلهية تابع للصور الثابتة في أحكامها الذاتية بمعنى أنها موصوفة بالحقيقة بها و علمه الذي هو عينه تعالى مقدس عن هذا الاتصاف إلا بالعرض كما أن هذه الصور العينية والإعيان الثابتة موصوفة بصفات الوجود والعلم وغيره من جهات الكمال بالعرض لا بالذات فصارت العلم تابعاً بوجه ومتبوعاً بوجه فتبصر - ن ر ه .

(٢) أي غير ذاته - ن ر ه .

(٣) بل يمكن أن يوجه ويقال إن وجود العالم بالاتفاق أي بالعرض لا بالذات والحقيقة . وإليه يرجع الأمر كله ، إلا إلى الله تعالى في الأمور ، كل شيء هالك إلا وجهه ، يسا من هو بامن ليس هو إلا هو ، ألا كل شيء ما خلا الله باطل - ن ر ه .

على رأيهم إحدى تلك الجهات كوجود العلول، وغير ذلك كالماهية والإمكان والوجوب^(١) بالقياس إنما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي، وإلا لزم إما صدور الكثير عن الأمر الواحد أو التركيب في الوجود الأول تعالى عن ذلك علواً كبيراً عظيماً.

وبالجملة القدماء لهم ألفاظ ورموز، وأكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم ورموزهم إما بجهالة أو غفلة عن مقاصدهم أو لفرط حبه لرئاسة الخلق في هذه الدار الفانية. وطائفة ممن تأخر عنهم اشتروا بظواهر أقادياتهم واعتقدوا تقليداً لأجل اعتقادهم بالقول، وصرحوا القول بالاتفاق وضلوا ضلالاً بعيداً، ولم يعلموا أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف، وأن الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ، فإن الاصطلاحات وطلبائع اللغات مختلفة.

ان للقائلين بالاتفاق متمسكات :

عقود وانحالات

الأول : (٢) إن وجود الأشياء لو كان بتأثير العلة فيها لكان

تأثيرها إما حال وجود الأثر أو حال عدمه والأول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين المتناقضين .

و الحل يكون بالفرق بين أخذ الأثر في زمان الحصول ، وبين أخذه بشرط الحصول، فالحصول في الأول ظرف وفي الثاني سبب وشرط ولا استحالة في الأول بل هو بعينه شأن المؤثر بما هو مؤثر مع أنه ، فإن كل علة مؤثرة، فهي مع معلولها زماناً أو ما في حكمه من غير انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود . وكل علة مؤثرة فإنها تؤثر في معلولها في وقت الحصول، لكن من حيث هو هو، لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور

(١) هذا هو الوجود فكيف يكون الوجود صادراً بالذات لا الوجوب بالتأثير مع أنه قد سبق أن ما لزم من فرض وجوده التكرار فهو اعتباري كما نقله عن شيخ الإشراق فده و لم يسلم ذلك في الوجود والوجوب، إلا أن يراد به هاهنا الوجوب الذي هو كيفية النسبة - س د - .

(٢) سيأتي في مباحث العلة و المعلول أن القول بالاتفاق يناقض إثبات الضرورة في الوجود ولا يتم إلا مع نكار الوجوب والامتناع إذ لو كان هناك رابطة ضرورية كالمربوط بها معلول للمربوط اليها وبطل الاتفاق . فالتجاءهم إلى القياس واستدلالهم بمثل استحالة تحصيل الحاصل و استحالة اجتماع التقيضين غفلة عن ذلك - ط - .

الأول، ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني. والحاصل إن تأثير العلة في حال حصول الحاصل بنفس ذلك التأثير، وذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل.

وبوجه آخر إن أريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر والأثر، نختار^(١) أن التأثير في حال وجود الأثر، وإن أريد المعية^(٢) الذاتية العقلية بينهما، نختار أن التأثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه. ولا يلزم شيء من المحذورين إذ تأثير العلة حال الوجود، في الماهية المعلوم من حيث هي لا من حيث هي، موجودة أو معدومة، والماهية من تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية، وأما الماهية الموجودة أو المعدومة فهي متأخرة عن مرتبة وجود العلة أو عدمها ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع فتدبر فيه^(٣).

وللجدليين مسلك آخر، وهو أن تأثير العلة في حال حدوث الأثر^(٤) وهو غير حال الوجود وحال العدم. وربما زاد بعضهم غباوة ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول^(٥) ومثّلوه بالصوت لأنه يوجد في الآن الثاني ويصدر من ذي الصوت في الآن السابق عليه. مركز تحقيق كافي في علوم

(١) أنا لم يتعرض لدفع المحذور إذ المفروض أنه يريد بقوله في حال كذا المعية ولا محذور في المعية الوجودية بين البدء وأثره - س - ر.

(٢) يعني أن التأثير متكافئ رتبة مع الأثر وهذا باطل لأن التأثير في الماهية من حيث هي، ولا مقارنة ولا مكانة ذاتاً بينها وبين البدء الأثر إذ لا شخصية لها ولا من شأنها المقارنة وأما من حيث وجودها أو عدمها فذاتها التأخر - س - ر.

(٣) وجهه أن ليس المراد من قولنا تأثير العلة في الماهية من حيث هي أنها مجعولة بالذات بل لأنها مجعولة للتأثير أو أنها الأثر باصطلاح آخر، كما ذكره في الشواهد الربوبية عند تقسيم الوجود إلى الوجود الحق والمطلق والمقيد فإنها كأثر القدم وأنها خيال الوجود - س - ر.

(٤) لأن الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فهو نفس البعدية فكأن التأثير وائس في الفصل بين زمني الوجود والعدم لا في زمان الوجود ولا العدم وأنا كان وعراً لعدم جريانه في التأثير في المبدعات بل في مجموع العالم الطبيعي عندهم - س - ر.

(٥) ويختار أنه في حال العدم يجب بأنه لا جمع بين النقيضين لأن التأثير في أول الحال وجود الأثر في ثاني الحال، لكنه معض الغباوة وصرف الخطأ لأنه حال المعد لا الفاعل - س - ر.

الثاني : إن التأثير إما في الماهية أو في الوجود أو في اتصافها به، والأول محال لأن ما يتعلق بالغير يلزم عدمه من عدم الغير ، وسلب الماهية من نفسه محال. والثاني يستلزم أن لا يبقى الوجود وجوداً عند فرض عدم ذلك التأثير . فإن ظن أنه لا يلزم أن يكون الإنسان مثلاً مع كونه إنساناً يصير موصوفاً بأنه ليس بإنسان بل إنما ينفي الإنسان ولا يبقى، دفع بأن نفي الإنسان قضية ^(١) ولا بد من تقرير موضوعها حال الحكم فيكون الثاني هو الثابت فيكون الشيء ثابتاً ونفياً، متقدراً وغير متقدراً ، وكذا الكلام في الوجود إيراداً ودفعاً، والثالث غير صحيح لكون الاتصاف أمراً ذهنياً اعتبارياً لا يجوز أن يكون أول الصواب بالذات ومع ذلك، ثبوته لكونه من النسب، بعد ثبوت الطرفين ، على أن الاتصاف أيضاً ماهية فيعود السؤال بأن أثر الجاعل نفس الاتصاف أو وجوده أو الاتصاف ^(٢) بالاتصاف بالوجود ، وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الأمر إلى لا نهاية .

وهناك في المشهور بأن جعل يتعلق بنفس الإنسان، ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتبارين مصداقهما نفس الماهية الصادرة عن الجاعل ، والإنسان وإن كان إنساناً بتأثير الغير لكن نفس ماهية الإنسان بالغير . بمعنى أن مجرد ذاته البسيطة أثر العلة لا الحالة التركيبية بينها وبينها وبينها وبين غيرها ، كقولنا الإنسان إنسان أو الإنسان موجود ، فالإنسان إنسان بذاته لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فإذا فرض الإنسان على الوجه البسيط وجب إنسانيته بسبب الفرض وجوباً مترتباً على الفرض فيمتنع تأثير المؤثر فيه ، لأن وجوب الشيء ينافي احتياجه إلى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما فرض مجعولاً ، أما قبل فرض الإنسان نفسه فيمكن أن يجعل المؤثر نفس الإنسان . ولك أن تقول يجب ^(٣) نفس الإنسان وأردت به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق

(١) نعم ولكن سائلة بسيطة في المعنى أو نعبر بأنه لم يبق الإنسان - سرده .

(٢) الصواب ، أو اتصاف الاتصاف بالوجود - س ر ه .

(٣) أي بالمؤثر - س ر ه .

في ميزان النقولات. وكثيراً ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن جهة وضع ما ليس بعلّة علة، فإنّ كون الإنسان واجباً من العلة لا يوجب كونه واجباً في نفسه، وكذا كونه مفتقراً إلى العلة لا يستلزم كونه إياه مفتقراً إليها، فكون نفس الإنسان من الغير لا يدل على عدم كون الإنسان إنساناً عند ارتفاع الغير، وإنما يدل عليه كون كون الإنسان إنساناً من الغير.

وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولاً كما اعتبرناه إلا أنّ المتأخريين عن آخرهم اختلفوا ومجعولية نفس الماهية وسيرد عليك في هذا المقام ما بلغ إليه قسطنطين عالم المكاشفة، وممدن الأسرار، والمشهود من المشائين اختيار الشق الثالث أي كون تأثير المؤثر في موصوفية الماهية بالوجود فقد وجهوا كلامهم بأن متصودهم أنّ أثر الجاعل أمر^(١) مجمل يحلله العقل إلى موصوف وصفة واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة، فأثر الجاعل في الإنسان مثلاً هو مصداق قولنا الإنسان موجود، وليس أثره بالذات ماهية الإنسان وحدها ولا وجوده وحده بل الأمر التركيبي المعبر عنه باتصاف الماهية بالوجود. والاتصاف بالوجود وإن كان أمراً عقلياً لكنّه من الاعتبارات المطابقة للواقع، فيجب ارتباطه إلى سبب وراء اعتبار العقل إياه هو نفس سبب الماهية.

وقد ظهر مما ذكرناه أنّ التقسيم المذكور منقسخ^(٢) الضبط لأنّ الموصوفية المترتبة على تأثير الفاعل يمكن أن يؤخذ على أنها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة ملاحظة الطرفين، والمعاني الارتباطية من حيث أنها ارتباطية، لا يمكن أن تتعلق بها التفات الذهن إليها واستقلالها في التصور كما أشرنا إليه، وأما إذا استوفى الالتفات بأن انفسخت عما هي عليها من كونها آلة الارتباط، وسادت أمراً معقولاً في نفسه معبأً من

(١) أي بسيط نظير الأجسام في علم الله تعالى فأرادوا هذا المعنوي البسيط من الاتصاف إشارة إلى الزوجية التحليلية - س. د.

(٢) لمكان الاتصاف الغير المستقل الذي هو الوجود الملحوظ بالذات ولم يتفعلوا به كما ينادى به قولهم إن الاتصاف أيضاً ماهية مع أنه ليس بماهية حقيقة إنما هو اتصاف الماهية بالوجود لا غير كما يقال حدوث الشيء إنما هو حدوث الشيء وليس بشيء حادث - س. د.

الذات للطرفين ، فكانت كسائر الماهيات في أن تعلقها بالجاعل بما ذا ، وتأثير الجاعل فيها بحسب أية حيثية تكون من الأمور المحتملة المذكورة .

فصل « ١٤ »

في كيفية احتياج عدم الممكن إلى السبب

ربما (١) يتشكك فيقال: إن رجوع عدم الممكن على وجوده لو كان لسبب

(١) حقيقة الاشكال ان القول باسالة الوجود يوجب بطلان جميع القضايا التي لا هي ذات مطابق في الوجود الخارجي و لا هي من القضايا الذهنية التي تطابق الازهان بها هي اذهان. و ذلك كقولنا عدم المعلول معلول لعدم العلة ، فانها قضية حقة ثابتة و ان لم يتقل في ذهن من الازهان ، و ليست مما يطابق الخارج اذ عدم باطل لا خارج له . و يحصل جوابهم ان المطابق لهذه القضية و امثالها من القضايا الحقة هو نفس الامر دون الخارج و الذهن ، و قد ذكروا ان نفس الامر أعم مطلقاً من الخارج ، و أعم من وجه من النعم . و ذكروا في تفسير نفس الامر ان المراد به نفس الشيء فقولنا الشيء حكمه كذا في نفس الامر، نفي به ان الشيء في نفسه حكمه كذا، واللفظ من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير .

وليه ان المراد بنفس الشيء ان كان وجوده الاصيل عاد المعذور رأساً وان كان ماهيته العاقلة لوجوده عاد المعذور أيضاً لبطلان ما سوى الوجود . و ذكر آخرون ان المراد بالامر عالم الامر و هو ثقل كلي مجرد فيه صور جميع القضايا الحقة .

وليه ان هذه الصور المفروضة فيه ان كانت علوماً حضورية كانت عين الوجودات الخارجية ، ومن المعلوم انه لا ينطبق عليها مثال قولنا : عدم المعلول معلول لعدم العلة فالاشكال على حاله ، و ان كانت علوماً حصولية لم تكن الى فرضها حاجة مع وجود الصور في اذهانتنا علوماً حصولية، والاشكال مع ذلك على حاله . و الذي ينبغي أن يقال ان الاصيل في الواقع هو الوجود الحقيقي و هو الموجود، و له كل حكم حقيقي ، و الماهيات لما كانت ظهورات الوجود لاذهانتنا العاقلة توسع العقل توسعاً اضطرارياً الى حيل الوجود على الماهية ، ثم التصديق باحقوق أحكامها بها و صار بذلك مفهوم الوجود و الثبوت أعم محسولاً على حقيقة الوجود وعلى الماهية، ثم توسع العقل توسعاً اضطرارياً ثانياً لحيل مطلق الثبوت و التحقق على كل مفهوم اعتباري اضطرارياً الى اعتبار العقل كعدم و الوحدة والفعل والقوة ونحوها ، والتصديق بنا يضطر الى تصديقه من أحكامها ، و الطرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بالمعنى الأخير، هو الذي نسميه بنفس الامر، وللکلام بقايا ستر بك في مباحث الوجود والذهن و غيرها انشاء الله تعالى - ط .

لكان في العدم تأثير ، لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده إلى الشيء . ثم قولكم عدم الممكن يستند إلى عدم علة وجوده ، يستدعي التعاين بين الأعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول ، فحيث لا تمايز ولا أولوية فلا علة ولا معلولية .

فيراح بأن عدم الممكن ليس نفيًا محضًا بمعنى أن العقل يتصور ماهية الممكن ، ويضاف إليها معنى الوجود والعدم ، ويجمعا بحسب ذاتها خالية عن التوصل واللاتوصل سواء أكانا بحسب الذهن أو بحسب الخارج ، فيحكم بأنها في انضمام كل من المعنيين إليها تحتاج إلى أمر آخر ، وكما أن معنى تأثير العلة في وجود ماهية ما ، ليس أن تودع في الماهية شيئاً تكون هي حاملة له في الحقيقة أو متصفة به في الواقع بل بأن يبدع أمراً هو المسمى بالوجود ، ثم هو بنفسه ذو ماهية من غير تأثير ، والماهية من صبغة بصيغ الوجود مستضيئة بضوئه مادام الوجود على ما علمت من مسالكنا ، فكذلك معنى تأثيرها في عدم الماهية ليس إلا أن لا يبدع أمراً يتحد بالماهية نوعاً من الاتحاد أي بالعرض . نعم للعقل أن يتصور ماهية الممكن ويضيف إليها شيئاً من مفهوم العدم والوجود بسبب تصور وجود العلة أو عدمها من جهة علمه بالأسباب المسمى بالبرهان اللبني ، أو بسبب ملاحظة وجدان الآثار المترتبة على الشيء الدالة على وجوده أو عدمها الدال على عدمه كما في البرهان المسمّى بالإِنْ . فعلم أن مرجح العدم كمرجح الوجود ليس إلا ما له حظ من الوجود لآذات العدم بما هو عدم ، إلا أن مرجح الوجود يجب أن يكون بنفسه أمراً تتردأ حاصل بدون الفرض ، والاعتبار . وأما مرجح البطلان والعدم ، فلا يكون إلا معتولاً مجرداً من غير تتردله خارجاً عن الملاحظة العقلية ، فعدم العلة وإن كان نفيًا محضاً في ظرف العدم إلا أن له حظاً من الثبوت بحسب ملاحظة العقل ، وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنياً وخارجاً ، كل واحد منهما بوجه غير الآخر ، فإن استتباع عدم العلة عدم المعارف في الخارج ، هو كونهما بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه أصلاً حتى عن هذا الوجه السلبي ، وأما استتباع عدمها عدمه في الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم

به عليه ، وفي تصور عدم المعلول مجرد استتباع لتصور عدم العلة من دون ترتيب الحكم بدمها على الحكم بعدمه . وبالجمله الامتياز بين الأعدام بحسب مفوماتها العقلية وصورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحاً لآخر ، إنما الممتنع الامتياز بين الأعدام بما هي أعدام وذلك لم يلزم هاهنا .

خلاصة اجمالية إن للماهيات الإمكانية والأعيان المتصورة حالات عقلية ،

واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع ، مستندة في لحاظ

العقل بعضها إلى بعض من غير أن يكون في الخارج بإزائها شيء ، وليس في الخارج عندنا أمر سوى الوجود . ثم العقل يتصور الماهية متحدة به ويجد الماهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ، ويجدها بحسب نفسها معرفة عن الوجود والعدم خالية عن ضرورتيهما ولا ضرورتيهما بالمعنى العدولي أيضاً ، فيحكم بحاجتها في شيء من الأمور إلى مرجح غير ذاتها موجب لها ، فعلم من ذلك أن الشيء ، أي الماهية ، (١) أمكنت ، فاحتاجت ، فأرجبت ، فوجبت ، فأوجدت ، فوجدت . وهذا لا يناقض كون الوجود أدل الصواب وأصلها لأن الموضوع في هذا الحكم الوجود ، وفيما ذكر المتصور إليه حال الماهية بقياسها إلى وجودها وإلى جاعل وجودها . وهذا كما يقال إن الشيء كثيراً ما يتأخر بحسب وجوده الرباطي عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه ، وكما ثبت في العلم الطبيعي وجود مبدء الحركة بعد إثبات الحركة ، ووجود المحرك الغير المتحرك اللاتناهي القوة والقدرة بعد إثبات الحركة الدورية ، وذلك لأن حال الجسم في نفس ماهيته المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا مبدء محرك غير متناهي القوة واجب بالذات مع كون الواجب بالذات بحسب ذاته تعالى متقدماً على جميع الأشياء . فلا تناقض أيضاً بين كون الوجود متقدماً في نفسه على الماهية وحالاتها ، متأخر أعني وعن مراتبها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به .

تبصرة تذكيرية قد لو حنا إليك وسنوضح لك بيانه أن المفهوم الكلي (٢)

ذاتياً كان أو عرضياً ، ليس أنرا الجاعل القيوم الموجود بالذات ،

(١) بل قدرت في اعتبار العقل ، فأمكنت - - س ر ه .

(٢) أي الكلي الطبيعي الذي هو عبارة أخرى للماهية - س ر ه .

فاحكم بأن المنسوب بالذات إلى العلة ليس إلا نفس الوجود بذاته ، سواءً كان متصفاً بالحدوث أو بالبقاء ، بل الوجود الباقي أشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث إذا كانا قارين . وأنت إذا حلت معنى الوجود الحادث إلى عدم سابق ووجود ، علمت أن عدم ليس مستنداً بالذات إلى علة موجودة ، وكون الوجود بعد عدم من لوازم هوية ذلك الوجود ، فلم يبق ^(١) للتعلق بالغير إلا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه ، فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود . ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا مقتضى من غيره أو اقتضاء من ذاته ، كما أن الجسم في وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف يلزم التناهي مطلقاً ^(٢) ، وكما أن حاجة الماهيات إلى علة وجوداتها من حيث أنها في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود وعدم ، والمستفاد من العلة وصف الوجود ، وأما وصف كونها متساوية النسبة أو كون وجودها بعد البطلان سواءً كان بالذات أو بالزمان فأمر ضروري غير مفتقر إلى العلة . فكذلك حاجة الوجود إلى العلة وتقومه بها من حيث كونه بذاته وهويته وجوداً ضعيفاً تعلقياً ظلياً ، والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفاً بالحدوث أو القدم . ^(٣)

ويلاحظ هذا ما وجد في كلام بعض متأخري العلماء : أن الذات المستفاد من

(١) يعني أن حاجة الوجود إلى الفاعل ذاتية له كما صرح به في قوله فكذلك حاجة الوجود الخ وقوله فالافتقار للوجود التعلقى ثابت ابتداءً الخ والذات لا يعقل . بقولهم علة الحاجة هي الامكان انما هو في الماهيات ، والعلة هنا واسطة في الاثبات والحاجة انما هي بالعرض . وقد أشار إلى حاجتها بالعرض بقوله وكما أن حاجة الماهيات الخ وان أريد الحاجة بالذات التي في الوجودات فالمراد بالامكان هو الامكان بمعنى العجز ومرجع الكلام حيثئذ إلى الذاتية الغير المعطلة كما قلناه . ن . د .

(٢) أي في الجملة والتعيينات حسب التعينات فافهم . ن . د .

(٣) مراده من القدم ينحو من التبعية والانجرار و بنوع من الاعتبار ، لا بالذات والاستقلال بل الواجب جل اسمه عن الشريك . والامر الذي يتصف بهذا النحو من القدم هو الامر الامر لا الخلق ، وله تعالى صفات حقيقية كمالية هي عين مرتبة كنه ذاته تعالى ، وصفات اضافية غير كمالية دائمة على مرتبة كنه ذاته تعالى متأخرة عنها وهذه الزيادة لا تنافي عينية الصفات مطلقاً في حقه تعالى . كمال الاخلاص هي الصفات الزائدة عنه تعالى مطلقاً اضافية كانت أم حقيقية . فاعتبر حق الاعتبار فان المقام غامض جداً وقل من يدرك حق الادراك ويصل إلى ما شرناه . ن . د .

الغير كونها متعلقة بالغير مقوم لها، كما أن الـتفناء عن الغير مقوم لواجب الوجود لذاته؛ فالذات التي هي من تلقاء الغير كونها من تلقاء الغير، وفاتها إلى الغير مقوم لها فلا يسوغ أن يستمر الذات المنقرضة ذاتاً مستغنية؛ كما لا يجوز أن يتسرد المستغني عن جميع الأشياء مفقراً، وإلا فقد انقلب الحقائق عما هي عليه، وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن إلى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لا من جهة ماهيته. فنفس الوجود مرتبط إلى الفاعل، وارتباطه إلى الفاعل مقوم له، أي (١) لا يتصور بدونه وإلا لم يكن الوجود هذا الوجود، كما أن الوجود الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك، فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود، فالانتقار للوجود التعلقى ثابت أبداً حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعاً، فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بالانفصال لا بمعنى أن كونه بعد العدم أثر الفاعل أو كونه بعد كون سابق أثره بل هما لزمان لنفس الوجود بلا جعل وتأثير كما مر، إنما المجهول وأثر الجاعل نفس الوجود لا نصيره ذا اللوازم التي من جملتها (٢) كونه غير أزلي، فليس للحق إلا إفاضة نور الوجود على الأشياء وإدامتها وحفظها، وإبقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته، وأما النقص والقصورات فهي لها من ذاتها. مثال ذلك على وجه بعيد (٣) فيضان نور الشمس على الأجسام القابلة بلا منع وبخل، فلو حجب بعض الأجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته لا من جهتها. فالذات الأحدية لا تزال تضيء هياكل الممكنات، ويخرجها من ظلمة ليل العدم إلى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم أنه تعالى يمسك عنها إفاضة الوجود لحفلة لعادت إلى ظلمة ذاتها الأزلية، فسبحان القوى القدير الحكيم الذي لا يمسك السموات

(١) فإن نفس الارتباط لأشياء له الارتباط، فامتناع من باب امتناع انفكاك الشيء عن نفسه فافهم - ن د ه .

(٢) إشارة إلى ما أشرنا إليه في شرح ما سبق منه قدم من إثبات القدم لبعض أنحاء الوجودات الامكانية وهي الامرية حيث نفى ما أثبت فافهم - ن د ه .

(٣) وجه البعد أن ليس فيما نحن فيه شيء ثابت كالأجسام ويتجلى له الحق كتجلى الشمس لها، فالأشياء مظاهر نوره ومجالي جماله وجلاله من دون أن يتصور شيء منقرض قبل التجلي بل شيء غير مراتب التجليات وتعيناتها - ن د ه .

والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده. وما أشد سخافة وهم من يرى أن حاجة العالم إلى قيتوم السموات والأرض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في حال البقاء ، حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلاً وعناداً : إن الباري جازعده لما ضرعده وجود العالم بعده^(١) لتحقيق الحدوث بإحداثه. وهذا غاية الجهل والفساد في الاعتقاد. على أن كل علة ذاتية^(٢) فهي مع معلولها وجوداً وديماً كما سنذكره في مباحث العلة والمعلول .

ومن الشواهد في ذلك حرارة النار الفاتضة من جوهرها أعني صورتها على ما حولها من الأجسام للتسخين ، وهكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على الأجسام المجاورة له ، والرطوبة جوهرية وذاتية للماء كما أن الحرارة للنار كذلك، وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء على الأجرام الكوكبية والعنصرية لأن النور جوهرى للشمس ، والفعل الذاتى لا يتبدل . وكذلك يفيض الحياة من النفس على البدن إذا الحياة جوهرية لها وصورة مقومة لذاتها ، فلا يزال ينشأ منها الحياة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حي بالنفس مادام صلوحه لإفاضة الحياة عليه من النفس باقياً،^(٣) فإذا فسد صلوحه لقبول الحياة تخلت وخراب البدن ارتفعت ، وكذلك نسبة كل علة ذاتية مع معلولها . ويجهل أن نسبة الإيجاد إلى المؤلف^(٤) والمركب كالبناء.

(١) اعلم أن من المعلولات ما يكون علة حدوثه غير علة بقاءه كالبناء ، فان علة حدوثه البناء وعلة بقاءه يبس العنصر . ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة بقاءه كالتأليب المشكل للماء . والعالم بالنسبة إلى الواجب تعالى من قبيل الثانى لكونه واجب الوجود بالذات ، وواجب الوجود من جميع الجهات ، لا من قبيل الاول فمن تفوه بأنه لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عده وجود العالم فأحدث التراب في فيه - سرده .

(٢) احتراز عن العلل الاعدادية فان عليتها بضرب من التوسع ، وهو العلية الاتفاقية والبهئية فليست بعلة حقيقية فتدبر - ن ده .

(٣) هذا يتصور على وجهين : وجه هو حصول الاستثناء للنفس عن البدن و من استعماله حسب استكمالها ، وحينئذ يجعل الاجل ، وهو الاجل الطبيعى . ووجه هو فساد صلوحه لتعلق النفس قبل ان يتم استكمالها ، وهذا ينطرق من الاسباب الاتفاقية الخارجية ، وحينئذ يجعل الموت وهو الاجل الاخترامى - ن ده .

(٤) ما يصدر عن المؤلف بالذات هو أنبعاث نفسه إلى بحث طبعه على الحركة .

الليت ، والخياط لشوب ، مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض ، وأخذ مالم ليس بعلة علة . والباري أجل من أن يكون فعله مجرد التأليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والإبداع ، وإنشاء الوجود والكون . وليس الإبداع والإشياء تركيباً ولا تأليفاً بل تأسيس وإخراج من العدم إلى الوجود . والمثل في الأمرين المذكورين بوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فإن أحدهما يشبه الإيجاد والآخر يشبه التركيب ، فلاجل هذا بطل الأول بالإمساك دون الثاني ، فإنه إذا سكت المتكلم بطل الكلام ، وإذا سكت الكاتب لا يبطل المكتوب ، فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية والإنسان الروحية والجسمية ^(١) كلها كلمات الله التي لا تنفذ ، ولو كان بحر الهوى العنصرية مداد الكلمات ربه الوجودية لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربه ولو جئنا بمثله مدداً من أبحر الهويات الفلكية ^(٢) ، تشية لقوله تعالى : « ولأن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم » .

فصل « ١٥ »

في أن الممكن مالم يجب بغيره لم يوجد

لما يتقن أن كل ممكن مالم يترجح وجوده بغيره لم يوجد ، ومالم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم ، فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه . فالآن نقول إن ذلك السبب المرجح مالم يبلغ ترجيحه إلى حد الوجوب لم يكن

مما التي هي عين تحريكه للأعضاء ، وأما خصوص اقتران أجزاء المركب كالهيئة والحجر وغيرها واختلاطها بهياة خاصة فهو يحصل من قوى المؤلف بالعرض لا بالذات وهذا النوع من التأثير بالعرض يسمى بالبحث والاتفاق - ن د .

(١) أي من حيث أنه نوع - ن د .

(٢) كما ترى أن بحر الهوى لنفذ إذا هوى مجردة ، ولم تنفذ كلمات الله الوجودية ، إذا ينقطع فيضه ولا يسك رحته ولا يجاوز عليه العيت وكذا الكلام في سبعة أبحر

السبب المرجح مرجحاً، فالأولوية الخارجة الغير الواصلة إلى حدّ الوجوب بسبب
الغير كافية كما ظنه أكثر المتكلمين ، فما دام الممكن في حدود الإمكان لم يتحقق
وجوده ألبس إذا لم يصل إلى حدّ الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه ،
فلا يتعين بعد التخصيص بأحدهما دون الآخر ، فيعود طلب المخصص والمرجح
جدعاً. والأولوية ^(١) مستوية ^(٢) النسبة إلى الجانبين ، فيحتاج المعلول رأساً إلى ضم
(١) فان نسبة المرجح الغرض على الاستواء حيث، فصارت الأولوية استواء
النسبة بالحقيقة ، فتدبره ن ده .

(٢) ان قلت مع مرض أولوية الوجود كيف يمكن دعوى الاستواء ، قلت كما ان
المرجح الموجب كان مستوى النسبة الى الجانبين ما لم يبلغ الترجيح الى حد لم يبق الا
جانب واحد ، فكذلك المرجح الجاعل للوجود أولى لادجياً اذ لم يبد ذلك الجاعل جميع
انحاء عدم المعلول حتى لا يبقى الجانبان ، ولم يتحقق الاستواء . فالأولوية تقوم مقام
ذات الفاعل مع تظم النظر عن المرجح الفاعلي الموجب للوجود أو العدم . وقول الناصم
لاستواء اذ قد تطلق الأولوية بالوجود مغالطة من باب اشتباه ما في الذهن بما في الخارج
اذ الوجود لم يحصل بعد في الخارج حتى يتعلق به الأولوية فالوجود بالأولوية كالوجود
بالتساوي بلا فرق . وكما انه لا امكان في حال العدم ، ولا في حال الوجود الخارجى أو
الذهنى أو العالى أو الاستقبالى كما مر الا باعتبار المرتبة كذلك لا أولوية أصلاً .
تفرياً آخر: لو امكن الأولوية مستوية بل متعاقبة بأحد الطرفين جاء لزوم التعاق
ووجوبه والفرض انه لا وجوب ، وايضاً الأولوية ماهية من الباهيات فهي أيضاً مستوية
النسبة الى الوقوع واللاوقوع فوقوعها ولا وقوعها جائز .

قال المحقق الشريف: وقد يمنع الاحتياج الى مرجح بانه لم لا يكفى في وقوع الطرف
الراجع رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجة ، وليس هذا بمنتهى بديهية، انما المستنع
بديهية وقوع أحد المتساويين أو المرجوح .

أقول قد ظهر جوابه بما ذكرناه، على أن الوقوع مع فرض الأولوية منافي لها
وأى فرق بينه وبين ما اذا وقع بالاجاب اذ لم يكن حاله على تقدير الاجاب الا هذه
الحال، والوجوب في المراتب الوجود ومن الاختيارات السابقة عليه، وفي الخارج دينه ،
فاذا علمنا بوجود ممكن يكشف ذلك الوجود عن وجوبه واجاب العلة اياه .

ان قلت هذا هكذا عندكم، وعند الفاعل بالأولوية حيث الوجود كاشفة عن حيثية
الأولوية وليست كاشفة عن حيثية الوجوب .

قلنا انا لانعنى بالوجوب إلا ما يكون منشاء لانتزاع الموجودية ، فان سيتم هذا
أولوية فلا تنازع معكم في التسمية فان شئتم سوا ذلك امكاناً . وكيف يكون حيثية
الوجود وهو حيثية تأبى عن لعدم كاشفة عن حيثية الأولوية وهي حيثية لا تأبى عن العدم ؟

شيء آخر ثالث مع العلة والأولوية . ثم مع انضمامه لولم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين ، فلم يقف الحاجة إلى المرجح لأحدهما . وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى مرجحات وأدلويات غير متناهية . ولا يكون مع ذلك قد حصل تعيين أحد الطرفين ، إذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية يأتي الكلام في استواء نسبة الأولوية المتحققة فيها الغير الموجبة إلى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سبباً مرجحاً . فاستواء نسبة هذه الأولوية إلى طرفي الفعلية واللا فعلية مع تحقق تلك الأسباب الغير المتناهية باق على شأنه ، من دون أن يفيد تعيناً لأحد الطرفين ، فلا يكون ما فرض سبباً مرجحاً سبباً مرجحاً . فقد ظهر أن المفروض مستحيل من غير أن نستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات . لأنهما لم يحن حينه بعد بل من جهة أن ما فرضناه علة مخصصة لم يكن إياها فكان الشيء غير نفسه وهو محال . وبإجملة الوجوب ينتهي سلسلة الإمكانات ، والفعلية الذاتية . بيد انبثاق شعب القوى وأعدام الملكات ، فلمذا قيل إن وجوب الشيء قبل إمكانه ، وفعليته قبل قوته ، وصورته سابقة على مادته ، وخيره مستول على شره ، بل وجوده قاهر على عدمه ، ورحمة الله سابقة على غضبه ، كما سيوضح بك في مباحث القوة والفعل .

وبالجملة فقد صح إذن أن كل ماهية ممكنة أو كل وجود إمكاني ، لا يقرر ولا يوجد مالم يجب تقرر وجوده بعلة ، فلا يتصور كون العلة علة مالم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحاً إيجابياً ، فكل علة واجبة العلية وكل معلول واجب المعلوية والعلة الأولى

وإن كان العدم مرجحاً بخلاف حيشنى الوجود والوجوب . وبالجملة تجوز وقوع وجود الممكن بالأولوية الغير البالغة إلى حد الوجوب الناشئة من الغير مثل أن يقال يقع الكون على السطح مثلاً بمجرد تصور الفاعل إياه والتصديق به والإرادة له ، ونصب السلم على درجات السلم إلا الدرجة الأخيرة ، وبالجملة بقدر وقوع المعلول بلا تحقق العزم الأخير من العلة التامة . ومعلوم أن تحقق أكثرية الشرائط والعلل الناقصة لا يصادم استواء الوجود والعدم بالنسبة إلى ماهية الكون على السطح ، لأن تلك الأكثرية مأخوذة في ظرف العقل فكيفما تحقق المرجح الأولوي الغير الموجب ولو كانت غير متناهية لا ينافي تساوي إيقاع الوجود ولا إيقاعه بالنسبة إلى الفاعل بعد ، لأن تلك الأدلويات مأخوذة في ظرف الممكن فوق وقوع الوجود بدل لا وقوعه من الفاعل ترجيح بلا مرجح ، وإنما بسطنا الكلام لكون المقام محل الاشتباه فلا تخطئ - من رء .

كما هو واجب للوجوب كذلك واجب العلية ، فهو بها هو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو كونه مبدءا لماسواه كما سنبين إن شاء الله العزيز .

فصل « ١٦ »

في أن كل ممكن محفوف بالوجوبين و بالامتناعين

إن مامضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن ، الناشئ من قبل المرجح التام لأحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه ، وبإزائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه . ثم بعد تحقق الوجود والعدم يأتى وجوب آخر في زمان اتصاف الماهية بأحد الوصفين من جهة الانصاف به على الاعتبار التحيثي ، فإن كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الانصاف بها من حيث الاتصاف بها ، وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول ، وبإزائه الامتناع اللاحق بالقياس إلى ما هو نقيض المحمول ، فكل ممكن سواء كان موجودا أو معدوما لنفسه أو لغيره فإنه يكتنفه الوجوبان و الامتناعان بحسب ملاحظة العقل ، ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الأمر أصلا ، لا باعتبار الوجود ، ولا باعتبار العدم ، وإن كانت ماهية الممكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الإمكان الصرف ، خالية عن الجميع أما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا وعدما وكذلك الامتناع السابق اللازم له فقد مر . وأما الوجوب والامتناع اللاحقان فلأن الوجود محمولا كان ارتباطه بنا في عدمه ، والعدم ، الوجود المقابل له ، فإمكان العدم في زمان الوجود معه ، يساوي جواز الاقتران بين النقيضين ، فيلزم استحالة ذلك الإمكان ، واستحالته يقتضي استحالة العدم ، المساوقة لوجوب مقابله الذي هو الوجود ، وكذلك حكم إمكان وجود الشيء حين عدمه ، فقد ثبتت ما ادعينا .

ومما يجب أن يعلم أنه كما أن الوجوب السابق للممكن ، بالغير ، فكذلك وجوبه اللاحق أيضاً ، وممكننا قياس الامتناعين في كونهما جميعاً بالغير إذا أريد من

الممكن ماهيته . وأما إذا أريد وجوده فلا خياران من الوجوب والامتناع ذاتيان له . أما بيان الأول فلأن الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور إنما هي الماهية بشرط الوجود على أن يكون الوجود خارجاً عنها ، لا مجموع الماهية ومفهوم الوجود فالماهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق ، وضرورة وجودها بحسب الواقع لا تنفك عن إمكانه لها بحسب نفسها . وأما بيان الثاني فلأن ^(١) صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه ، حيث أنها ضرورية ذاتية مادامت الذات متحققة ، وليست نسبة الشيء إلى نفسه بالإمكان بل بالوجوب ، نعم لو جرد الوجودات الخاصة بالإمكانية بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها عين وذات أصلاً ، بخلاف الماهيات فإنها حين صدور وجودها عن العلة فهي بحسب ذاتها ممكنة الوجود . فكل عقدان حادي آثارهما لا يخلو عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول ، سواء اقترن ذلك بالضرورة المطابقة الأزلية كقولنا الله موجود قادر ، أو بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات ، أو الوصفية المقيدة بالوصف داخلاً أو خارجاً ، أو بالإمكان الذاتي . وبالجملـة إذا وقع أحد طرفي الوجود والعدم لماهية وقتاً ما ، فإن نسب طرفه الآخر إلى الماهية من حيث هي كان ممكن اللحق لها في ذلك الوقت ألـبـتـة ، وإن قيس إلى نفس ذلك الطرف أذ إلى الماهية من حيث تلبسها به كان مممتنعاً عليها لا بحسب ذات تلك الماهية بل بحسب قيدها أو تقيدها به المنافيان لهذا الطرف الآخر ، فالامتناع امتناع بالغير على أحد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما .

وهم وتنبية ربما توهم متوهم أن ذات الممكن المأخوذ مع الوجود ممتمنع له العدم امتناعاً ذاتياً ، نظراً إلى المجموع ؛ لكون اجتماع

(١) عد مفهوم الموجود بالنسبة إلى مصداق الوجود ذاتياً لا يخلو عن مساهمة ما ولذلك ألحق به قوله حيث أنها ضرورية ذاتية ، وقد تقدم بيان أن الوجود ليس نوعاً ولا جنساً ولا مفصلاً ولا كلياً ولا جزئياً فحقيقة الأمر أن مفهوم الوجود مفهوم اعتباري انتزاعي من العناوين الذهبية التي لا تتحقق لها في الخارج من الذهن ، لا المكان الوجود الذي حشيت ذاته عين الخارجية جائز التحقق في الذهن كالخارج ، فكانت حشيت ذاته غير حشيت الذهن والخارج ، فكانت ماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم . هذا خلاف ط .

التقيضين محالاً لذاته ، فيكون ما بإزائه ^(١) وجوباً ذاتياً لا بالغير، فيلزم كون الممكن المركب واجباً بالذات. فيجب عليه أن يتنبه مما كررنا الإشارة إليه أن الضرورة هاهنا ليست مطلقة أزلية بل ضرورة بشرط الذات، فكما أن الإنسان إنسان بالضرورة مادام كونه إنساناً فكذلك الإنسان الموجود موجود بالضرورة مادام كونه موجوداً، فهذا بالتحقيقة وجوب بالغير لأن الوجودات الإمكانية واتصاف الممكنات بها إنما يكون بعد تأثير الفاعل إياها. ومن هاهنا وضح أن وجوب الوجود في المركب من الواجبيين المفروضين إنما هو بالغير لا بالذات، وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير، لأن المجموع في مرتبة أحد الجزئين ليس واجباً ولا ممتنعاً بل مادام كونه مجموعاً.

وما أسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتي في الماهية المأخوذة مع الوجود أن هذا المجموع أمر اعتباري ، لكون الوجود عنده اعتبارياً فمجموع الذات مع القيد لا يكون إلا من الاعتبارات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب. وذهل عن أن أحداً لا يروم أن نفس مفهوم هذا الماحوظ مع قطع النظر عن ما يحكى عنه ويطابقه، له الوجوب اللاحق؛ بل مادام إلا أن مطابق هذا المفهوم في نفس الأمر وهو الذات المأخوذة من حيث كونها موجودة؛ له الوجود والوجوب؛ أعني ^(٢) ما إذا عبر عنه العقل حيث الماهية بالوجوب سواء كان للوجود صورة في الخارج كما هو المذهب المنصور أم لا.

ولبعض الأماجد الكرام مسلك آخر في هذا المقام ، تلخيصه : إنه كلما امتنع طرف العدم مثلاً حين الوجود على الذات يجب، أن يجب للذات اللابطلان حين الوجود ، وهو أعم من الوجود حين الوجود ومن العدم رأساً في الآزال والآباد، فلم يلزم من ضرورة هذا الأعم ضرورة هذا الأخص بل يمكن تحقيقه في ضمن العدم في جميع الأزمنة والأوقات ، فإذن لحقوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير، ويمكن انسابه

(١) حاصله أن جواز العدم في حال الوجود مستلزم لاجتماع التقيضين وهو محال

بالذات والمستلزم للمحال بالذات محال بالذات. فالوجود واجب بالذات - سره .

(٢) وهو عند هذا القائل حيثية انتساب نفس الماهية الى الفاعل - سره .

في نفسه وبحسب ذات الممكن .

وأنت تعلم أن هذا الكلام على تقدير تمامه إنما يجدي لولزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم ، وأما إذا قيل إن الماهية المحيثة بالوجود يجب لم الوجود وجوباً^(١) الجزئ ، للكل وجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولاً ، فإن الممكن الموجود سواء كان حيثيته الوجودية بحسب التقييد الجزئية أو بحسب التعليل والشرطية ، لا بد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه ؛ وكل ما كان كذلك كانت ضرورة ذاتية وكذا الحال في الممكن الموصوف بكونه صادراً عن الجاعل ، يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادراً عنه ؛ ولهذا لا يتصور انفكاك العالم من حيث أنه صنع الباري عن الباري ؛ فالعلة مقومة لوجود المعلول والمقوم للشيء واجب له . ولهذا ورد أن الله تعالى قال مخاطباً لموسى بن عمران يا موسى أنا بذكر اللازم ، فالمصير إلى ما حققناه .

وبعض من تصدى لخصومة أهل الحق بالمعارضة والجدال ، والتشبه بأهل الحال بمجرد القيل والقال ، كمن تصدى لمقابلة الأبطال ومقاتلة الرجال ، بمجرد حمل الأثقال والآلات القتال ، قال في تأليف سماه تهافت الفلاسفة : إن قياس الطرف الآخر إلى الممكن له اعتبارات :

أحدها أن يقاس إلى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيها ، وبهذا الاعتبار يكون ممكناً لها في ذلك الوقت بل في جميع الأوقات .

وثانيها أن يقاس إليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع ، على أن يكون قيداً

(١) هذا إذا كانت الحيثة التقييدية داخلة في الموضوع بما هو موضوع ، وجوب العلة للمعلول إنما هو إذا كانت الحيثة تعليلية ، ولا يخفى أنه رد على جواب السيد بتغير الشبهة . وإنما قال على تقدير تمامه لأنه غير تام من جهة أن بناء الامتناع وغيره على مقايضة المفهوم إلى مطلق الوجود ومطلق العدم ، فالحركة مثلاً ممكنة لقبوله مطلق الوجود لا الوجود القار مثلاً ، والمستم متمتع لوجوب مطلق العدم له لا العدم الخاص فالعدم حين الوجود خاص وأيضاً حين الوجود في كلامه جملة قيد المحمول الذي هو العدم والبطلان وهو قيد الموضوع لأنه معنى الماهية الموجودة فقييد العدم به تكرار الماهية الموجودة في حين الوجود متمتع العدم فتقيضه وهو الوجود واجب - س - ر .

لأجزاء، وحينئذ إن اعتبر ثبوت الطرف الآخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هي من غير أن يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الآخر، يكون ممكناً دائماً ومنتعاً لها بالذات في ذلك الوقت. وإن اعتبر ثبوته لها لامن حيث هي بل من حيث تقيدها بذلك الطرف، فقد يكون الطرف الآخر ممكناً بالذات ^(١) بل واقعاً، وقد يكون منتعاً بالذات. مثلاً إذا اعتبر الممكن الموجود من حيث أنه موجود، فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب لا يازم من هذا اجتماع التقييد، لأن ^(٢) الموصوف بأحدهما الذات من حيث هي، وبالأخر الذات من حيث التقييد، وإذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود منتع له بالذات.

وثالثها أن يقاس إليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءاً لما ثبت له الطرف الآخر، ويتأتى فيه أيضاً التقسيمان المذكوران في الثاني، ولزوم توهم اجتماع التقييد هنا أبعد ^(٣). فقد حصل من ذلك أن ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس إليه في الاعتبارين الأولين ممكن بالذات، وفي الأخيرين منتع بالذات انتهى ما ذكر.

وفساده يظهر بالتدبر فيما أسلفنا بيانه من أن الكلام ليس في امتناع أحد الطرفين بالقياس إلى الطرف الآخر بحسب ما يعتمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع، كما ينادي إليه كلام هذا القائل؛ بل المنظور إليه في الطرف الآخر نحوه وقوعه في نفس الأمر فإن الذات المتلبسة بالوجود مثلاً سواء أخذت على الوجه الثاني أدعى الوجه الثالث استحيل عدمه في الواقع. وظاهر أن موضوع أحد الطرفين هو بعينه ما يقاس إليه الطرف الآخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعاً ذاتياً، وليس المراد من

(١) وذلك إذا كان الطرف الآخر هو العدم، وقد يكون منتعاً وذلك إذا كان الطرف الآخر هو الوجود كما يصرح به - س - ر.

(٢) لأنها القابلة للوجود، وقيامه بالماهية، من حيث هي؛ وبالأخر هو العدم، الذات من حيث التقييد بالوجود إذ لا وجود لها حينئذ لان الوجود اعتباري، وهذا هو المناسب لمذاق الإمام وينادي به قول المصنف فيما يأتي كما ينادي الخ - س - ر.

(٣) وجه الامعية هو كون ما به الاختلاف في الأول تقييداً وما به الاختلاف هاهنا هو نفس القيد، وظاهر أن الاختلاف بالتقييد أضعف من الاختلاف بالقيد وإن كان كلا منهما قيداً فافهم - ن - ر.

التحيت بأحد الطرفين في الاعتبار الثاني أن يؤخذ مفهوم التحيت ويضم إلى أصل الذات حتى يحصل منه مركب اعتباري وحكم بوجوب عدمه . وقيل يتعدد موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة بأحد الطرفين كالوجود مثلاً هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقاً لما يعبر عنه ويحكمي عنه العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم التحيت بهذا الطرف ، ولا شبهة في أن الذات المأخوذة على هذا الوجه الذي يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الآخر له بالذات ، ولا شبهة أيضاً أن ليس في تلك الذات المحكمي عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع إلا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين؛ وثبت الامتناع الذاتي للطرف الآخر، ومن امتناعه الذاتي يلزم الوجوب الذاتي لمقابله. على أن ما يتمحل هذا القائل لا يجري ^(١) في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق في كل شيء ، وهو بعينه ذات موجودة كما قررناه ، وبمجرد نفسه ينحل إلى موضوع وصلة هي أحد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت ، ويمتنع له لذاته قولنا لا ثابت . فلا محيص إلا فيما استثناه في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير محذور وهو الوجوب المقيّد بدوام ذات الموضوع ، والمحذور منهما غير لازم ، وهو الوجوب المطلق الأذلي كل ممكن ^(٢) لحقه الوجود والوجوب ^(٣) لغيره في وقت من الأوقات فإنه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع

ذيل

(١) هذا جواب برهاني وليس جدلياً الزامياً حتى يقال أنه ليس قائلاً باصالة

الوجود - س . ر .

(٢) هذه قاعدة نفها عظيمة . بيانها أنه إذا تحقق الوجود بالممكن في وقت فلا يمكن ارتفاعه لافي ذلك الوقت بقتضى الوجوب اللاحق ولا في غير ذلك الوقت إذ لم يتع فيه حتى يمكن ارتفاعه ، ولا عن الواقع مطلقاً إذ الطبيعة ترتفع بارتفاع جميع أفرادها . وهذا ما قيل أن الأشياء بالنسبة إلى المبادئ العالية واجبات ثابتات فضلاً عن بدء المبادئ ، فكل في حده حاضر لديه ولا تدور ولا ذوال بالنسبة إليه . ومن اسمائه الحسنى يا من لا ينقص من خزائنه شيء . ولا تبدل في عزم الله تعالى . هذا في الماهية من حيث التحقق ، واما الوجود الخامس الحقيقي فيمتنع عليه العدم إذا الشيء لا يقبل تقيضه ولا ضده ، ولا موضوع له حتى يقبل العدم بطريقتين ضدته على موضوعه . فافهم - س . ر .

(٣) وهذه نظرية شريفة تستتبع نظريات أخرى ؛ منها أن ثبوت كل موجود مادي

عدمه في مطلق نفس الأمر أي ارتفاعه عن الواقع ^(١) مطاقاً بلا تقييده بالأوقات المبينة لذلك الوقت، لأن ارتفاعه عن الواقع إنما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه. فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جوازه بالنظر إلى ماهيته لا بالنظر إلى الواقع

فصل « ٧ »

في أن الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون

أن بعض الممكنات ^(٢) مما لا يأتى مجرد ذاته أن يفيض من جود المبدء الأعلى بلا شرط خارج عن ذاته و عما هو مقوم ذاته ، فلا محالة يفيض عن المبدء الجواد بلا تراخ ومهلة ، ولأسبق عدم زمني و استعداد جسماني لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون ، وهذا الممكن لا يكون له إلا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصراً في شخصه ، إذ الحصولات المختلفة والتخصصات المتعددة المعنى

لا يستلزم ثبوت موجود مجرد مسانخ لوجوده المادى مهيس عليه ، وذلك ان هذا الوجود المفروض كما يمتنع عن قبول العدم بالنسبة إلى الواقع المطلق كذلك يمتنع عن قبول كل تغير و تبدل مفروض ، لان التغير كيفما فرض لا يخلو عن انعدام ما و كل مادى فاته من حيث انه مادى لا يمتنع عن قبول تغير ما وتبدل ما . ففى كل مرتبة من مراتب الموجودات البادية موجود مجرد لا يقبل الزوال و التغير و هو المطلوب .

والتنبيه الى هذه النظرية هو الذى دعى بعض علماء الطبيعة من الغربيين ان احتمل انقطاع الحاجة الى العلة لقصر العلة فى العلة المادية . وقد ذهب عليه أولاً ان يحقق النسبة بين الموجود المادى و بين مطلق الواقع لا يبطل النسبة بين الماديات أنفسها . وثانياً ان العلة غير منحصرة فى العلة المادية بل من العلة، العلة الفاعلية التى لا غنى عنها لموجود امكانى يسبقه اثباتها - ط .

(١) مراده من الواقع مطلقاً هيئنا طبيعة الواقع و سنخه من دون ملاحظة تميزه بمرتبة معينة أو مراتب بعينها منه فافهم جداً - ن د - .

(٢) بل بناءً على ثبوت أرباب الانواع اجمع النهايات بحسب النشأة العقلية، لها امكان واحد ، و بحسب النشأة الدنياوية المادية لها امكانان ، فان منعه ان أرباب الانواع مائة - ا - بعينها هذه النهايات ، إلا انه قد أراد بالبعض حصص ماهية واحدة و بعض مراتب نواحيها واحد ولهذا عبر بالممكن دون الناهية - س د - .

واحد نوعي إنما يلحق لأجل أسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته ، بأن مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلاً كان أو خارجاً لا يختلف ولا يتخلف ، فلا مجال لتعدد الشخصيات وتكثر الحمولات . وبعضها مما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون استعانة بأسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس له في ذاته إلا قوة التحصل من غير أن يصاح لقبوله صلوحاً تاماً ، ثم بعد اضياف تلك الشروط والمعدات إلى ما قبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة يتهيأ لقبول الوجود ، ويصير قريب المناسبة إلى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه ، فلا محالة ينضم إلى إمكانه الذاتي إمكان آخر متفاوت الوقوع ، له مادة حاملة ذات تغير ، وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة أخرى ، حتى انتهت إلى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصل من اجتماعهما ويتولد من إزدواجهما شيء من المواليد الوجودية . ولما تحقق وتبين إن الممكنات مستندة في وجودها إلى سبب واجب الوجود والقيومية ، لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والإيجاد ، وكل ما كان كذلك استحال أن يخص بإيجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض بل يجب أن يكون عام الفيز ، فلا بد أن يكون اختلاف الفيز لأجل اختلاف إمكانات القوابل واستعدادات المواد .

ثم إن للممكنات طراً إمكاناً في أنفسها وما هيئاتها فإن كان ذلك كافياً في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب أن تكون موجودة بلا مهلة ، لأن الفيز عام والوجود تام ، وأن لا يتخصص وجود شيء منها بعين دون حين ، والوجود بخلاف ذلك ، لمكان الحوادث الزمانية . وإن لم يكن ذلك الإمكان الأصلي كافياً بل لابد من حصول شروط آخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات ، فأمثل هذا الشيء إمكانان .

فقد ثبت أن لبعض الممكنات إمكانين :

أحدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات ، ونفس

ما هيئاتها حاملة له .

والثاني ما يطره لبعض الماهيات لقصور إمكانه الأصلي في الصلاحية لقبول إفاضة الوجود ، فلا محالة يلحق به إمكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقاً زمانياً ، به يستعد لأن يخرج من القوة إلى الفعل ، وهو الذي يسمى بالإمكان الاستعدادي وقد مر ذكره من قبل ، وبحسبه يمكن لماهية واحدة أنحاء غير متناهية من الحصول والكون لأجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهي الانفعال ينضم إلى فاعل غير متناهي التأثير ، فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات إلى غير انهاء كما ستطلع على كيفيته . ولو انحصر الإمكان في القسم الأول لغلقت باب الإفاضة والإجادة ويبقى في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج إلى فضاء الكون أكثر مما وقع ، وهو مبرهن الاستحالة فيما بعد إنشاء الله تعالى . وليس في هذه الأحكام حيص عما ذهب إليه المحققون من أهل الشريعة ، ولا حيد عما يراه المحققون من أهل الحكمة القويمة ؛ إنما الزبغ في الحكم يقدم المجمولات الزمانية ولا نهاية ^(١) القوى الإمكانية ، فإن الحوادث المتسابقة وإن لم يكن حدوثها إلا بعد حركة وتغير ومادة وزمان ، ولكن الحوادث ^(٢) الإبداعية سواء تجردت عن الزمان

(١) هذا سر لا يكشف حجاب الاحتجاب عن وجه الوجه إلا واحد بعد واحد وورد بعد وارد ، و قل من يصل إليه حق الوصول وأنا بحول الله أقول - وهو قول الحق - ان المراد من هذا الرموز ان المتحرك بمعنى الخارج من القوة الى الفعلية لا بدأ ينشئ الى متحرك متغير متجدد بالذات الذي لا يتكبد ذاته مما به بالقوة ومما به بالفعل والا لازم التسلسل في المراتب الخمسة فهو بسيط سيال في ذاته ، وليس سيالاً وتغيره من قبل العلة بل من قبل ذاته ، وهو المراد من الان بسيط السيل وهو متن الدهر وهو نسبة التغير بالمعنى الاول الى الثابت . ومقدار حركة المتحرك بالمعنى الاول وهو السعير والمتجدد على سبيل الانفعال والاستكمال ، والقابل على التدرج للكمال من البدء الفعالي هو الزمان بل الزمان هو عين حقيقة هذا التجدد الخارج من القوة الى الفعلية شيئاً فشيئاً فينتهي الحوادث المتسابقة من جهة الطول الى الدهر والدهر متصل بالسرمه ، فالفعل ثابت مستمر ، والمنفعل جادث كان دائر فتقول بدوام الافاضة و الاجادة لا بدوام المصنوع المسمى بالعالم فافهم جداً واعلم - ن د - .

(٢) اعلم أن الحوادث الإبداعية التي اقترنت بالزمان والمكان لا على وجه الانفعال والتجدد كالفلكيات ، حيوانات تنقوم موادها بصور نفسانية لا جزء لها بحسب المقدار ، و طبيعتها و نفسها شيء واحد في الوجود متفانر بالاعتبار ، إنما الاجزاء

والمكان اذا اقترنت بهما لاعلى وجه الانفعال والتجدد ، لا يعترها المسبوقية بالزمان والمكان بل هي فاعلة الحركات سواءاً كانت متحركات أو مشوقات^(١) . والباري تعالى فوق الجميع هو الأول بلا أول كان قبله ، والآخر بلا آخر كان بعده ، وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ، ووجوب كله بلا إمكان ، وخير كله بلا شر ، وتام كله بلا نقص ، وكمال كله بلا قصور ، وغاية كله بلا انتظار ، ووجود كله^(٢) بلا ماهية ، وإنما يفيض منه على غيره من كل متغايرين^(٣) أشرفهما ، و المقابل الآخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في الممكنات لأجل مراتب قصوداتها عن الوجود إلى الكمال الأتم الواجبي والمخالطة أحوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الأعمام اللاحقة بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيدمي ، وبالتفاوت في مراتب النزول والبعده عن الحق الأول يتضاعف الإمكانات ، وتتضاعفها يتفاوت الموجودات كمالاً ونقصاً واستنارة وانكسافاً ، وقد سبق^(٤) أن نسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص ، وأن كل ما وجب وجوده لإبذاته فهو لوضع شيء ما ليس هو في مرتبة ماهيته ، صار واجب الوجود . مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول في ذاته ، ولكن عند

تلك المقدارية ، لجسمية الفلك مثلاً بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هو جنس ، فهي حية بالذات غير قابلة للموت بطريق الكون والفساد . نعم قد تعمد ولا توجد إلا نهايتي ، و فرق بين الفساد والعدم وهو الأعم ؛ كما أنه فرق بين التكون والوجود فلا اقتران لا على وجه الانفعال ينزله الا لعدم من دون أن يبطل شيء والوجود لا يبطل والا يلزم ذوال علم الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، والوجود على نعم الاقتران لا يستلزم التكون بعد الفساد ومع ذلك يوجد وينعدم « يوم نظوى السماء كطلى السجل » فرجع الموت فيها إلى دفع الاختلاط ، ويؤول الانعدام ههنا إلى طلى الانبساط ، ويرجع الوجود ههنا إلى حدوث الاقتران ، وإلى الظهور بصور الحدثان فافهم جداً . س . د .
(١) وفي بعض النسخ أو مشوقات .

(٢) كل ذلك لكون الوجود حقيقة أصيلة مشككة ذات مراتب مترتبة في الكمال والنقص والمرتبة العليا منها هو المقام الواجبي جل مجده . س . ط .

(٣) وفي بعض النسخ : متقابلين .

(٤) إن كان المراد الامكان بمعنى الفقر فكون النسبة هذه واضح إذ قرر الوجودات نوري لكونه عبارة عن كونها تعلقات الحقائق استناديات الفوات ، والتعلق والاستناد هين ذواتها الوجودية النورية . وإن كان المراد به سلب الضروريتين أو تساوي الطرفين وهذا من صفات الماهيات ، فكونه نقصاً للوجوب مع عدم السلبية إنما هو بالنسبة إلى عدم الصرف واللاشيء المعض - س . د .

فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعني الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله، فتفطن وتيقن أن مثار الإمكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى، ومجالات الفعلية والوجود هو القرب منه؛ والإمكان جهة الانفصال وعدم التعلق، وعلاك الهلاك والاختلال؛ والوجوب جهة الارتباط والاتصال، ومناطق الجمعية والانتظام؛ وحيث يكون الإمكان أكثر يكون الشر والفقدان أوفر، والاختلال والفساد أعظم، وإذا قلّمت جهات العدم، وسدت بعض مراتب الاختلال بتحقيق بعض شرائط الكون، وارتفاع بعض صوادم الباطن إلى الكمال، حصل الإمكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة في خصوص الظرف الخارجى، كما أن الإمكان الذاتى هو كمال الماهية المعرأة عن الوجود على الإطلاق من حيث هي كذلك في أى نحو من الظروف، وهو أدغل في انخفاء والظلمة والنقصان من الإمكان الذي هو إحدى الكيفيات الاستعدادية، لكونه بالفعل من جهة أخرى غير جهة كونها قوة وإمكاناً لشيء. فإن المني^(١) وإن كان بالقياس إلى حصول الصورة الإنسانية له بالقوة لكن بالقياس إلى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالنزول، فهو ناقص الإنسانية تام المنوية، بخلاف الإمكان الذاتى الذي هو أمر سلبي محض وليس له من جهة أخرى معنى تحصائى؛ ولأن المقوى عليه في الإمكان الاستعدادي هو أمر معين بصورة خاصة كالإنسانية في مثالنا بخلاف ما يضاف إليه الإمكان الذاتى لأنه مطلق الوجود والعدم، وإنما التعيين ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء الماهية بأكملها إياه؛ ولأن الإمكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الإمكان الذاتى الذي هو بحسب حال الماهية في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجى، ففعلية الشيء وتحققه ووجوبه في نفس الأمر لا يطردها

(١) لا يخفى أن الكلام في الإمكان الاستعدادي لا في موضوع الاستعداد كالمني ولعل مراده التنظير أو أن العرض سببا الكيفية الاستعدادية لما كان تابعا للموضوع ففي الفعلية والقوة تابع فالإمكان الاستعدادي لما كان موضوعه مركبا من الفعلية والقوة فهو فعل من جهة وقوة من جهة بخلاف الذاتى فإن موضوعه ليس بالفعل حتى في الوجود والعدم فهو القوة الصرفة - سره.

إمكانه الذاتي، لكونه بحسب مرتبة الماهية، وما بحسب الماهية لا يزول بعلة خارجية، بخلاف إمكانها الاستعدادي الذي هو بحسب الواقع فلا يجمع الفعلية فيه، فأحد الإمكانين أشد فيما يستدعيه الممكنية من القوة والفاقة والشر؛ ولأن الإمكان الذاتي منبع الإمكان الاستعدادي، وذلك لأن الهيولى التي هي مصححة جهات الشرور والأعدام إنما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الإمكان فيه؛ ولأجل أن الإمكان الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه، فاستعداد النطفة للصورة الإنسانية أضعف من استعداد العلقة لها، وهو من استعداد المصنفة، وهكذا إلى استعداد البدن الكامل بقواه والآتية وأعضائه مع مزاج صالح لها، وإنما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الإمكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والأسباب، وانبتات بعض الموانع والأضداد، وينقطع استمراره واشتداده إما بحصول الشيء بالفعل، وإما بطرد بعض الأضداد.

وبالجملة فإطلاق الإمكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين، وقبوله الشدة والضعف، وعدم لزومه لماهية الممكن، وقيامه بمحل الممكن لآله، وكونه من الأمور الموجودة في الأعيان لكونه كيفية حاصلة لمحلها معدة إياها لإضافة المبدء الجواد وجود الحادث فيه، إما بالذات كالصورة والعرض، أو بالعرض كالنفس المجردة، بخلاف الثاني لأنه بخلافه في جميع تلك الأحكام. ثم الإمكان الاستعدادي إذا أضيف إلى ما يقوم به يسمى استعداداً، وإذا أضيف إلى الحادث فيه يسمى إمكان ذلك الحادث، فالإمكان^(١) الوقوعي بما هو إمكان وقوع الشيء قائم لآله بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق أشبه.

ومنهجهم^(٢) من يرى أن المسمى بالإمكان الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من

(١) هذا الإمكان المرادف للاستعدادي غير ما فسر بكون الشيء بحيث لا

يلزم من فرض وقوعه محال - هـ ر هـ .

(٢) الإمكان الاستعدادي على هذا القول محض الإضافة إذا المزاج بذاته كيفية ملموسة

وفضاء الدارف في نفسه بعدم مجرد جوهر، ومجموع الكيف الملموس والإضافة إلى الصورة أو مجموع الفضاء والإضافة ليس موجوداً على حدة سوى كل واحد، فبقي أن يكون إضافة محضة - س ر هـ .

حيث اتساعها إلى الصورة التي تحدث بسببها، فعزاج النطفة إذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية، وإذا نسب إلى الصورة الحيوانية كان استعداداً لها، وكذلك صحن الدار صفة الدار، وإذا أضيف في الذهن إلى عدد ما يسهه من الناس كان إمكاناً له ويستسمع في تحقيقه ما هو الحق القراح في فصل القوة والفعل بإذن الله العليم الفعال.

فصل « ١٨ »

في بعض أحكام الممتنع بالذات

واعلم أن العقل كما لا يقدر أن يتعلل حقيقة الواجب بالذات لافاية مجده وعلوه وشدة نوريته ووجوبه وفعليته وعدم تناهي عظمته وكبريائه، كذلك لا يقدر على أن يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لافاية نقصه ومحوصة بطلانه ولا شيئته فكما لا ينال ذات القيسوم الواجب بالذات لأنه محيط بكل شيء، فلا يحاط للعقل، فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراده عن صقع الوجود والشيئية، فلاحظ له من الهوية حتى يشار إليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل إليه الوهم. فالحكم بكون شيء ممتنعاً بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع. كما أن الدليل على وجود الحق المبدع إنما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمي، وكما تحقق أن الواجب بالذات لا يكون واجباً بغيره، فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بغيره، بمثل ذلك البيان، وكما لا يكون شيء واحد وجوباً بذاته وبغيره، أو بذاته فقط، أو بغيره فقط، فلا يكون أيضاً له واحد امتناعاً كذلك. فإذن قد استبان أن الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات، وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة بها يستلزم الممتنع وإن كانت لها جهة أخرى إمكانية، لكن ليس الاستلزام للممتنع إلا من الجهة الامتناعية، مثلاً كون الجسم غير متناه

الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات . هو كون المحصور غير محصور الذي مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه، مع انه عين نفسه فأحدهما محال بالذات والآخر محال بالغير، فالأول لا يكون ممكناً باعتبار، غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات، على قياس ما علمت في استلزام الشيء الواجب بالذات ، فإنه ليس من جهة ماهيته الإمكانية بل من جهة وجوب وجوده الإمكانية . وبالجمله فكما أن الاستلزام في الوجود بين الشيئين لا بد له من علاقة عليّة ومعاولية بين المتلازمين ، فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما . وكما أن الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق^(١)، كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير ، وهو لامحالة ممكن بالذات كما مر ، وبهذا يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي ، فإن الأول يحكم فيه بصدق التالي وضعاً ورفعاً، على تقدير صدق المقدم وضعاً ورفعاً لعلاقة ذاتية بينهما ، والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافقة الانفاقية بين المقدم والتالي

فما فشى عند عامة الجدليين في أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلى استحالة الأمر من الأمور بالبيان الخلفي أذا استقامي أن يقال إن مفروضك مستحيل فجاز أن يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه إياه لكون المحال قد يلزم منه محال آخر ، واضح الفساد . فإن المحال لا يستلزم أي محال كان بل محالاً إذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلق سببي ومسببي ، فإذا ان المنصه اللزومية من كاذبتين قد تصدق وقد لا تصدق، لأنهما إذا تحققت بينهما علاقة لزومية كحمازية الإنسان وناعفية تصدقت لزومية ، وإذا لم تتحقق تلك العلاقة بينهما فإما أن يجد العقل بينهما علاقة المنافاة، فكذب الحكم بينهما بالانصال رأساً؛ أو لا يكون بينهما إلا مجرد الانصال الاتفاقي من غير لزوم وتناف ذاتيين لعدم العلاقة بينهما أصلاً، فصح الحكم بينهما بالانصال على نحو التجويز والاحتمال؛ لعدم إجراء البرهان اليقيني إلا في اللزوميات ، فإن الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين، والجواز والإمكان ماثرا الظن والتخمين .

(١) مصاحبة البخت والاتفاق هنا بحسب الاتفاق كما لا يخفى - س ر هـ

فصل « ١٩ »

في أن الممتنع أو المعدوم كيف يعلم

كل ما كان معلوماً فلا بد أن يكون متميزاً عن غيره ، وكل متميز عن غيره فهو موجود ، فإن كل معلوم موجود ؛ وينعكس انعكاس النقيض إن ما لا يكون موجوداً لا يكون معلوماً ، لكننا قد نعرف أموراً كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود ، ومع ذلك فهي معلومة ، مثل أنا نعلم عدم شريك الباري ، وعدم اجتماع النقيضين ، فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتناقضين ظاهراً ؟

فنقول المعدوم لا يخلو إما أن يكون بسيطاً ، وإما أن يكون مركباً ؛ فإن كان بسيطاً مثل عدم ضلالة تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك ، فذلك إنما يعقل لأجل تشبيهه بأمر موجود .^(١) مثل أن يقال ليس له تعالى شيء ، نسبه إليه نسبة السواد إلى البياض ، ولأنه ما نسبه إليه نسبة المندرج مع آخرته ، نوع أو جنس ، فلو لا معرفة المضادة أو الممانلة أو المجانسة بين أمور وجودية لاستحال الحكم بأن ليس له تعالى ضد أو مماثل أو مجانس أو ما يجري مجريها من المحالات عليه . وإن كان مركباً مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادين ، فالعلم به إنما يتم بالعلم بأجزائه الوجودية ، مثل أن يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز^(٢) ، ثم يقال الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض . فالحاصل إن عدم

(١) فيه أن تشبيه شيء بشيء يستدعي ظهوره وتمييزه عند المشبه وفي الصورة المفروضة لا يتصور ذلك فانهم - ن د - .

(٢) فإن كان الأمر على ما قلنا فتردت وأظهرت وصورت فالمتمنعات والمعدومات المطلقة المركبة كلها يعلم ويخبر عنه . فما معنى قولكم إن المعدوم المطلق و الممتنع بالذات الذي هو أيضاً معدوم و باطل رأساً ، لا يعلم ولا يخبر عنه و يستنع أن يعلم ويخبر عنه فلا يبقى لقولكم هذا معنى أصلاً . و المقصود الأصلي ههنا كما لا يخفى إنما هو أن الذي لا تميزه و لا علم به ولا خبر عنه أصلاً كيف يتصور و يحكم عليه بما ذكرناه فإفهم جداً - ن د - .

البسائط إنما يعرف بالمقايضة إلى الأمور الوجودية ، وعدم المركبات إنما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام .

وأنا أقول: إنَّ للعقل أن يتصور لكل شيء حتى المستحيلات ، كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق ، واجتماع النقيضين ، وشريك الباري ، وغير ذلك ، مفهوماً وعنواناً ، فيحكم عليه أحكاماً مناسبة لها ، ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الهيئات الغير البتية . فموضوعات تلك القضايا من حيث أنها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء ، وممكن عام ، بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجريها ، تصير منشأ لصحة الحكم عليها ؛ ثم من حيث أنها عنوان لأمر باطل تصير منشأ لامتناع الحكم عليها ، وعند اعتبار الحثيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليها أو بعدم ثبوتها أو أشباه ذلك و بهذا تندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه ^(٢١) والسري في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولي ، ^(٢) وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشايع العرضي ، فإنَّ مفهوم شريك الباري ، والمجهول المطلق

(١) فما صار معلوماً ومحكوماً عليه حينئذ ليس من المعدوم المطلق مثلاً وإنما حكمنا على هذا العنوان أي مفهوم المعدوم المطلق الصادق على نفسه بالحمل الأولي الوجود في الواقع والمعلوم لنا بالحقيقة بأنه أو صار بحيث يشير إلى أمر خارج عنه و يصير صورة مشيرة إلى ذي صورة وذات يصدق هو عليها ويمر به عنها ، يمتنع الحكم عليه بحيث يرى إليه ؛ لا أنه في الوقت هكذا وبالفعل بهذه الصفة ، فإنه في الوقت معنى ومفهوم فقط ليس بحيث يشير إلى أمر خارج عنه مصداق له بالفعل ، بحيث يحكم عليه بنحو يرى إليه في الوقت والالام يكن عنواناً لأمر باطل بالذات رأساً . فليتفطن فإنه غامض جداً مع ان البيان الذي القيت اليك بلغ حد ألم يتصور ابغ منه فاحسن التأمل فيه - ن ر ه .

(٢) والحاصل ان معنى قولهم ان المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه : ان هذا المفهوم يمتنع ان يحكم عليه بحيث يسرى منه الحكم إلى أمر خارج عنه كالحكم على الصورة الكلية بحيث يسرى منها إلى ذي الصورة الذي هو تحتها وهي تصدق عليه لان هذا المفهوم لا صورة له في الخارج والالام يكن معدوماً مطلقاً فافهم - ن ر ه .

(٣) انعدام لفظ بعض باعتبار قوله وعدم صدقه على نفسه لانه ليس كلياً فان مفهوم الشيء يصدق على نفسه بالحمل الشايع . وكذا مفهوم الكلي ومفهوم الباهية و أشياء آخر من هذا القبيل و اما في الاول فكل - س ر ه .

يصدق على نفسه بأحد الحملين ، ومقابله يصدق عليه بالحمل الآخر ، وهذا مناط صحة الحكم عليه بأنه ممتنع الوجود .

فصل « ٢٠ »

في أن الممتنع كيف يصح أن يستلزم ممتنعاً آخر (١)

واعلم أن من عادة عامة الجدليين أن يقولوا هذا المفروض لما كان محالاً جاز أن يستلزم محالاً آخر أي محال كان . وهذا ليس بصحيح كلية إذ لا فرق بين المحال والممكن في أن الاستلزام بين شيئين لا يثبت إلا بعلاقة ذاتية ، فإن معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظراً إلى ذاتهما وقوع تصور الانفكاك بينهما ، وهذانما يستدعي العلاقة العلية الإيجابية إما بين نفس العلة ومعلولها ، وإما بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيأتي ، في مبحث التلازم بين الهولوي وللصورة . ألم تسمع قول الميزانيين إن الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ، ولهذا يمتاز عن الشرطية الاتفاقية . وكما أن الاستلزام لا يتحقق إلا بتحقيق العلاقة الطبيعية بالفعل ، فجواز الاستلزام لا يكون إلا بجواز تحقق العلاقة ، وكل ما صح عند العقل أن يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم ، جاز أن يحكم بالاستلزام بينهما ، وإلا بدل بته . فإن المحال قد يستلزم محالاً آخر إذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء أكانت معلومة بالضرورة ، كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق أحدهما ، وكاستلزام جمارية زيد مثلاً ناهية ، أو بالاكْتِسَاب ، كما أن الدور يستلزم (٢) التسلسل ، وقد لا يستلزم

(١) هذا تفصيل الاجمال السابق ولوحظ أنه هناك لكان أولى - س - ده .

(٢) بيان استلزامه أي أنه أن تقول إذا توقف الف على ب و ب على الف كان الف مثلاً موقوفاً على نفسه . وهذا وإن كان محالاً لكنه ثابت على تقدير الدور ، ولا شك أن الوقوف عليه غير الوقوف بنفس الف غير الف فهناك شيئان الف ونفسه وتوقف الأول على الثاني ولنا مقدمة صادقة وهي أن نفس الف ليست إلا الف وحينئذ يتوقف نفس الف على ب و ب على نفس الف فيتوقف نفس الف على نفسها أي على نفس نفس الف فيستغيران لئلا يبرهن .

إذا لم يكن بينهما علاقة عقلية . بل ربما ينافيه إذا كان العقل يجد بينهما علاقة المناقاة إما بالفطرة كما في تحقق المركب من المستنقين بالذات بالنسبة إلى تحقق أحدهما فقط أرحمارية الإنسان بالنسبة إلى صاهلته ، وإما بالاكتمال كما في حصادية الإنسان بالنسبة إلى إدراكه للكليات على تقدير الحصادية ، فإذن قولنا المحال جاز أن يستلزم المحال قضية موجبة مهمة . وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سلبية كلية . فالمتصلة للزومية من كاذبتين إنما تصدق إذا كان بينهما علاقة للزوم ، فإذا لم يكن بينهما علاقة للزوم فإما أن يكذب الحكم بالاتصال رأساً إذا وجد العقل بينهما علاقة المناقاة ، وإما أن يصدق الاتصال الانفاقي دون اللزومي إذا لم يكن هناك علاقة أصلاً لعلاقة للزوم ولا علاقة المناقاة ، وذلك أيضاً إنما يصح على سبيل الاحتمال التجويزي لا الحكم البتي من العقل ، إذا الانفاق إنما يكون بين الموجودات^(١) وأما الكاذبات الانفاقية إلى المعدومات والمستنعات فعلى سبيل التجويز ، فلعل التحقق التقديرى يتفق لبعضها دون بعض ، فإذن لا يصدق الحكم البتي بأن الكاذبين المتفقين كذباً يتفقان صدقاً أصلاً .

ومن الناس من يكتفى في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المناقاة بينهما وإن لم يجد العقل علاقة للزوم .

ثم نقول ان نفس الف ليست الا الف فيلزم ان يتوقف على ب وب على نفس نفس الف وهكذا تسوق الالام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور . هكذا قرر السبب الشريف في حاشية المطالع والتفصيل يطلب من هناك .
أقول يمكن بيانه بوجه أسد وأخصر وهو أنه على تقدير الدور توقف الف على ب وب على الف ثم توقف الف على ب وب على الف ثانياً والثالثاً رابعاً وهلم جرأ ، وإنما لم يقف في المرة الأولى لان هذه التوقيفات في قوة شرطيات بلا وضع مقدم فكأنك قلت ان وجد ب وجد الف وان وجد الف وجد ب ثم ان وجد ب وجد الف وهكذا ولا يباغ في شيء من المراتب الى أن يقال لكنه وجد ب فوجد الف ولكنه وجد الف فوجد ب حتى يلزم وضع التالي ويقف السلسلة - س ر ه .

(١) كقولنا كلما كان الانسان نادقاً كان الحمار نادقاً حيث انهما موجودان ، فيعلم اتصالهما الاتفاقي بخلاف الكاذبات الاتفاقية أي المحالات التي كلامنا فيها كقولنا كلما كان الانسان نادقاً كان الفرس نادقاً أو كلما كان اجتماع المثلين محالاً كان الخلا محالاً أو المعدومات الممكنة كقولنا كلما كان زيد معدوماً كان العنقاء معدوماً - سره .

ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم .

ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن أنها قد تتحقق مع المنافاة ، فإذا تحققت ، حكم بجواز الاستلزام والمنافاة ، وهما متصادمان بة . وربما يتشبه بأن اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما ، لأن تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الآخر . ولا يخفى فيه الزور ، فإن تحقق أحد النقيضين في نفس الأمر مستلزم لارتفاع الآخر ، لا تحققة على تقدير محال وهو اجتماعه مع الآخر . فتتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقيق الآخر لا لارتفاعه ، فمن أين يلزم من تحققهما ارتفاعهما .

تفسير

ومن هناك ينحل ما ربما يتشكك أحد فيقول إن اللزوميات لا تنتج متصلة لأن الملازمة في الكبرى يحتمل أن لا يبقى على تقدير ثبوت الأصغر ، مثلاً إذا قلنا كلما كان هذا اللون سواداً وبياضاً كان سواداً وكلما كان سواداً لم يكن بياضاً بطلت الملازمة في الكبرى إذا ثبت الأصغر فإذا لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سواداً وبياضاً لم يكن بياضاً . والحل أن الوسط إن وقع في الكبرى على الجهة التي بها يستلزم الأكبر لزمت النتيجة بة وإلا فلم يكن الوسط مشتركاً ، ففي هذا المثال ، السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى المجامع له ، فلذلك لم يبق الملازمة مع الأصغر فالخلل إنما وقع بسبب عدم تكرار الوسط لا بسبب المعارض التابع . فإذا نال الحد الأوسط في مثل هذا القياس إن أخذ على وجه يجوز أن يحمل أو يصدق عليه النقيضان والضد ان في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة ، وبطل لزوم النتيجة . وإن أخذ في إحدى المقدمتين على وجه وفي الأخرى على وجه آخر لم يتكرر الوسط . ومن هذا القيل ما أورد الشيخ في الشفاء شكاً على الشكل الأول من اللزوميتين وهو أنه يصدق كلما كان الإثنين فرداً كان عدداً ، وكلما كان عدداً كان زوجاً ، مع كذب قولنا كلما كان الإثنين فرداً كان زوجاً ، ودفع بأن الكبرى إن أخذت اتفاقية لم ينتج القياس لأن شرط انتاج الإيجاب أن يكون الأوسط مقدماً في اللزومية ، وإن أخذت لزومية كانت ممنوعة الصديق . وإنما تصدق لولزم زوجية الإثنين عدديته .

على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك، إذ ^(١) من الأوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الإثنين كونه فرداً والزوجية ليست ملازمة على هذا الوضع. وربما يقال فيه ضعف فإننا نختار أن الكبرى لازمية وفردية الإثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للإثنينية فتكون منافية لذات الإثنين. فزوجية الإثنين لازمة لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لازمية. وحق الدفع والحل ما في الشفاء أن الصغرى كاذبة بحسب نفس الأمر لا بحسب الإلزام لأن بحسب الإلزام كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة أيضاً لأن من يرى أن الإثنين فرد فلا بد أن يلتزم أنه زوج أيضاً وإلا لم يكن يلتزم أن الإثنين فرد بل غير الإثنين. ولك أن تقول إن الدفيعين متشاركين في المسلك في الإصاغة، ولاضاف في الأول فإنه إن أريد أن بين عددية الإثنين وفرديته منافاة في نفس الأمر فهو حق ولاضير، إذاً الأوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب أن لا يكون شيء منها منافياً له في نفس الأمر. وإن أريد أن المنافاة تكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق، فإن الملازمة بين فردية الإثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع متساو تسليم ما، فإن زوجية الإثنين ليست بلازمة لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم.

فصل « ٢١ »

في كون وجود الممكن زائداً على ماهيته عللاً

زيادة وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المباعدة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجود الخاص به. ولا كونه ^(٢) عرضاً قائماً بهما قيام الأعراس

(١) إذ تقرر في موضعه أن الكلي في الشرطية باعتبار الأوضاع فكأنه قبل بأي وضع كان الاثنان عدداً كان كذا، ومن تلك الأوضاع عدديته مع فرض فرديته كما في الصغرى فإن ملازمتهما كانت صادقة - س د.

(٢) نفى أولاً كونه زائداً منفصلاً وثانياً كونه زائداً متصلاً - س د.

لموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود
الإمكانى لقصوره وفقره مشتملاً على معنى آخر غير حقيقة الوجود ، منتزاعاً منه محمولاً
عليه منبعثاً عن إمكانه ونقصه ، كالمشبيكات التي تيرا أى من مراتب نقصانات الضوء
والظلال الحاصلة من تصورات النور . والمشهور في كتب الفوم من الدلائل على زيادة
الوجود على الماهيات وجود لا ينفك شيء منها إلا التغاير بين الوجود والماهية بحسب
المفهوم والمعنى دون الذات والحقيقة .

ف. منها إعادة الحمل : فإن حمل الوجود على الماهية مفيد ، وحمل الماهية
وذاياتها عليها غير مفيد .

ومنها الحاجة إلى الاستدلال : فإن التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر
إلى كسب و نظر كوجود العقل مثلاً ، بخلاف ثبوت الماهية و ذياتها لها لا ينشأ
الثبوت لها .

ومنها صحة الساب : إذ يصح سلب الوجود عن الماهية ، مثل العنفة ، ليس
بموجود ، وليس يصح سلب الماهية وذاياتها عن نفسها .

ومنها اتحاد المفهوم : فإن الوجود معنى واحد والإِنسان والفرس والشجر
مختلفة .

ومنها الانفكاك في العقل : فإننا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها ، لا الخارجي
ولا الذهني .

لا يقال التصور ليس إلا الكون الذهني .

لأننا لا نسلم أن التصور هو الكون في الذهن ، ^(١) وإن سلم ، في الدليل ، وإن
سلم ، فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره . وعبرة الأكثرين إننا قد نتصور الماهية
ونشك في وجودها العيني والذهني ، فبرد عليها الاعتراض بأنه لا يفيد المطلوب لأن
حاصله إننا ندرك الماهية تصوراً ولا ندرك الوجود تصديقاً ، وهذا لا ينافي الاتحاد ولا
يستلزم المغايرة بين الماهية والوجود لعدم اتحاد الحد الأوسط في القياس .

(١) بل التصور بالإضافة كما هو منسوب إلى الإمام الرازي - س ر .

فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا يدل إلا على أن المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية، مع أن المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة^(١) أو لا ترى إن صفات المبدء الأعلى عند أهل الحق متغايرة بحسب المفهوم، واحدة بحسب الذات والحقيقة، لأن حيشية الذات بعينها حيشية جميع صفاته الكمالية كما سيجي إنشاء الله تعالى.

فصل « ٢٢ »

في اثبات أن وجود الممكن عين ماهيته خارجاً
ومتحد بها نحواً من الاتحاد

لأنه حيث بينا إن الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من الأمور العينية،^(٢) فلولم يكن الوجود الإمكانى متحداً بالماهية الممكنة اتحاد الأمر العيني مع المفهوم الاعتباري، لكان إما نفس الماهية بحسب المفهوم أجزء منها كذلك، وقد تبين بطلانه اتفاقاً وعقلاً، لا يمكن تصورهما مع الغفلة عن وجودها. ولغير ذلك من الوجوه المذكورة. أوزائدأ عليها قائماً بها في الأعيان قيام الصفة بالموصوف، وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء. لا بما يقوم به وثبوته في نفسه، فيلزم تقدم الشيء على نفسه أو تكرراً أنحاء وجود شيء واحد من حيشية واحدة وكلاهما ممتنعان، لأن ما لا يكون له في نفسه لا يكون محالاً لشيء آخر، فكون الماهية

(١) ليس كذلك بل المطلوب عندهم أيضاً ليس إلا التغاير بحسب المفهوم فقط كما مر. وكفاك شاهداً على هذا قول النحوق الطوسي ره في التجريد: فزيادته في الصور اللهم إلا لدى بعض المشائين القائل بأن الوجود أمر يضم إلى الماهية في الدين ولدى المعتزلة - س ره.

(٢) أي لولم يكن متحداً بهما مع مغايرتهما معاً، فهو من باب رفع المركب. فلا يرد أن المراد بالعينية بحسب المفهوم في التالي أن كان مع العينية بحسب التحقق لكان التالي منامياً للمقدم، بل لا يمكن التمسك في التحقق مع اتحاد المفهوم، فإن الماهية الواحدة لها وجود واحد، وإن كان وحده لم يكن الشرطية لزومية لأنهما لو كانا متحدين في الدين أيضاً لكانا إما متحدين مفهوماً أو كان أحدهما جزء الآخر أوزائدأ عليه - س ره.

إما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ، ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض ، وإما بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينحدر إلى التسلسل في المترتبات من الوجود المجتمعة ، وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهي بين حاصرين - الوجود والماهية - يستلزم المدعي وهو كون الوجود نفس الماهية في العين ، لأن^(١) قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض وإلا لم يكن الجميع جميعاً .
طريق آخر لوقام الوجود بالماهية فالماهية المعروضة إما معدومة فيتناقض ، أو موجودة فيدور أو يتسلسل .

و الجواب بأن قيامه بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة يلزم التناقض ، ولا بالماهية الموجودة يلزم الدور أو التسلسل . كما أن قيام البياض ليس بالجسم الأبيض ولا بالجسم اللاأبيض ليلزم إما التناقض ، وإما الدور أو التسلسل ، بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لأن الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج إلا باعتبار وجودها لاسبقاً عليه ، فلا يجوز أن يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما يعرضها من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو أي مع قطع النظر عن البياض واللا بياض فإنه موجود في الخارج بهذه الحثية وجوداً سابقاً على وجود البياض ومقابله . وأيضاً ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم ، وكذا ثبوت كل صفة بياضاً أو غير - لكل موصوف - جسماً أو غير - بتفرع على ثبوت الموصوف في نفسه ، لا حصول تلك الصفة ، فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا التسلسل ، بخلاف الوجود فإنه لو كان صفة الماهية لكان وجود الماهية متوقفاً على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه . فقياس

(١) هكذا في شرح المصنف ، وفيه نظر لأن جميع الوجودات لاحكم لها وراء حكم كل واحد ، أولاً وجود لها على حدة كما يأتي في مبحث التسلسل ، فبينما قيامات وعروضات ، ولا قيام وعروض سواها . فمعرض كل واحد مسبوق بوجود آخر عارض ، وهكذا إلى غير النهاية فلا ينتهي إلى وجود هو نفس الماهية - س د .

الوجود لو كان صفة دائمة لشيء ، على سائر الصفات «غالطة» . فالحق كما سبق أن زيادة الوجود على الماهية في التصور لا في العين ، بأن يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ، و يعتبر الوجود متصلاً ويلاحظ معنى له اختصاص ناعت للماهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدماً زمنياً أو ذاتياً فيلزم المحالات بل غاية الأمر أنه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ، و يلتزم ذلك ، لجواز أن يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي أو ذهني معها . وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها و إن كانت نحواً من الوجود الذهني لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود ، إذ لا يلاحظ ذلك الوجود وإن كان هو نفس تلك الملاحظة؛ فإن عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فلنعقل أن يصف الماهية بالوجود المطابق في هذه الملاحظة لا بحسبها . ثم إن اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار . ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على المعارض بالوجود على الإطلاق^(١) قائلاً إن ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية .

وما يقال: إنا نتصور الماهية مع الذهول عن وجودها؛ إنما هو وهم وفهم
بالنسبة إلى الوجود الخارجي، إذ لو نذهل عن وجودها الذهني
لم يكن في الذهن شيء أصلاً . ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول
عنها ليلزم أيضاً أنها يكون غير الوجود مطلقاً لجواز أن يكون الماهية وجوداً خاصاً
يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن، كما يعرض لها في الخارج، وهو
كونها في الخارج، فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها . والوجود قد
يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود لعرض العام اللازم لأوجودات الخاصة . ومن هنا قيل
إن الوجود هو الكون والحصول . فالحق كما ذهبنا إليه وفاقاً للمحققين من أهل الله هو

(١) فإما أن قيام الوجود بالماهية فسرع وجودها منوع عند هذا القائل، فإن الماهية يجوز أن تكون متقدمة على الوجود بالتجهر، كتقدمها على الوحدة والشخص والامكان ونحوها مما هي عوارض شبيهة نفس الماهية - س د .

أن^(١) الماهيات كلها وجودات خاصة ، وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات ولوازمها ، تارة في الذهن وأخرى في الخارج . وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق الأول والبعد عنه ، وقلة الوسائط وكثرتها ، وصفاء الاستعداد و كدره ؛ فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود ، وللبعض دون ذلك . وصور تلك الماهيات في أذهاننا هي ظلال^(٢) تلك الصور الوجودية الفاتضة من الحق على سبيل الإبداع الأولى^(٣) الحاصلة فينا بطريق الانعكاس^(٤) من المبادئ العالية أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ، ولذلك

(١) أي الماهيات التي تعبر الوجود عند تحليل العقل وتمثله وجودات معروضة عرضاً عقلياً لوجودات أخرى لكنها وجودات بالفعل الشائع لا بالفعل الأولى أو المراد أنها وجودات تحققاً وهوية لا مفهوماً كما يناذى به قوله : وبقدر ظهور نور الوجود الخ وبالعلة تأكيد لاتحادها الخارجى والإلزام قول الأشعرى - س ر ه .

(٢) أي الماهيات حكايات الوجودات التي هي مجسولة أولاً وبالذات الحاصلة تلك الماهيات فينا إما كذا وإما كذا أو لا تظهر - بقرينة قوله بطريق الانعكاس من المبادئ العالية ولفظ الإبداع - أن يراد بالظهور الصور الكلية فإنها هي التي تفيض عنها على سبيل الانعكاس على العاقل أو يظهر نور وجود تلك الكليات العقلية وتشاهدها العاقل أو تتحد بها فيكون قوله بطريق الانعكاس الخ ناظراً إلى قوله بحسب القرب والبعد وقوله أو بظهور نور الوجود فينا الخ ناظر إلى قوله وصفاء الاستعداد و كدره . وبالعلة بظهور نور وجود الشمس لأحد مفهوم الكوكب المضيء النهائي ولاهله حده للتحقيق من علل قوامه وتس عليها - س ر ه .

(٣) لا بطريق الانتزاع الذي يترجمه العامة ولهذا قيل بالفارسية شعراً وهو مجرد شو مجرد رايبين - دايدن هر چیز را شرط است این ولكم في رسول الله أسوة حسنة - فبهديهم انتد - ومن ههنا قال قدس سره : ولذلك صلب العلم الخ ولقد قالوا عليهم السلام إن أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا نبي مرسل أو ملك مقرب الحديث وهذا هو المعبر عنه بالشفاة في البداية والنهاية . وتنوير القلب وتلطيف السر بطريق التأسي لهم صلوات الله عليهم يوصل إلى التمسك به يصل السالك إلى المقام المحمود وهو إدراك حقائق الأشياء بنحو الشهود . وهذا التنوير والتلطيف مادام كون السالك يستعديهما ، يسميان بالطريقة . والوصول بهما إلى المقام وهو درك حقائق الأشياء كما هي ، هي الحقيقة ؛ على تفاوت درجاتها وهذا الرمز الذي أومأ إليه قدس سره وأوضحناه بقدر المجال من الأسرار الفاتضة والفوائض القدسية قل من يصل إليه كما هو حقه ولا يتوهم أنه يناهى ما أنيته سابقاً من زيادة الوجود على ذات الممكنات التي هي الماهيات فانهم جداً - س ر ه .

صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلا لمن تنور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها، ومع ذلك بقدر إنيتته محتجب عن ذلك. فغاية عرفان العاديين إقرارهم بالعجز والتقصير، وعلمهم برجوع الكل إليه وهو العليم الخبير.

تفصيل مقال لتوضيح حال
اختلاف كلمة أرباب الأنظار وأصحاب الأفكار
في أن موجودية الأشياء بماذا.

فذهب بعض الأعلام من الكرام إلى أن موجودية كل شيء هو كونه متحدًا مع مفهوم الوجود^(١)، وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية به (هست).

وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن وجود كل شيء عين ذاته بمعنى أن المفهوم من وجود الإنسان هو الحيوان الناطق، ولفظ الوجود في العربية ومرادفاته في سائر اللغات مشترك بين معانٍ لا تكاد تنحصر.

وجمهور المتكلمين على أن الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن جميعاً، قيام الأعراض.

والمشهور من مذهب الحكماء المشائين أنه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته.

وتوجيه مذهبهم كما سبق أن وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنياً، بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ذهنياً، ونفس ذاته حقيقة وعيناً، بمعنى عدم تمايزهما بالهوية. ووجود الواجب عين ذاته يعني إن حقيقة وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود، بلا اعتبار انتسابه إلى فاعل يوجده أو محل يقوم به ولو في العقل، وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات

(١) أي مفهوم الوجود من حيث التحقق. ولكن تحققه عنده نفس الماهية بعد جعل الجاعل نفسها. وذلك الاتحاد إنما هو لكون الوجود لا فرد له عنده لا مارجاً ولا ذهنياً حتى يكون مناط وجودية الماهية ومصحح حمل مفهوم موجود عليها قيام ذلك الفرد وعروضه وهذا كما أن مناط الموجودية عند المصنف قدم أيضاً الاتحاد ولكن اتحاد مفهوم الإنسان مثلاً مع حقيقة الوجود الخاص - س ر -

بالحقيقة ، وإن كان مشاركاً لها في كونه معروضاً للوجود المطلق^(١) ؛ ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا ، بمعنى أنه لا يقوم بالماهية كما في وجود الممكنات . وقالوا : لو كان الواجب ذاماهية فيما أن يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه ولو عقلاً أو يكون أحدهما فإلزام احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود ، واحتياج الوجود لعرضه إلى الماهية ولو عقلاً .

وحين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص أيضاً يحتاج إلى الوجود ، نمطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام .

أجابوا : بأنه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية ، غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأسباب . ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم وجود خارجي غير مقوم ؛ كما أن كون الشيء أخص من مطلق الماهية لا يوجب احتياجه إليها . وكيف والمطلق اعتباري محض ، والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة إلى الماهيات لتكون متماثلة الحقيقة ؛ ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها ، إلا أنه لما لم يكن لكل وجود إسم خاص كما في أقسام الشيء ، توهم أن تكثر الوجودات إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها ، وليس كذلك .

ومنهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن .

وزعمت جماعة من الآخرين إن لوجود أمر عدم عقلي ابتزاعي من المعقولات الثانية ، وهو ليس عيناً لشيء من الموجودات حقيقة ، نعم مصداق حمله على الواجب ، ذاته بذاته ؛ وعلى غيره ، ذاته من حيث هو معمول الغير . فالمعمول في الجميع ذات بحسب الذهن . ومبدئ انتزاع المعمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل ، وفي الواجب ذاته بذاته . وإلى هذا المذهب مال صاحب الإشراق كما يظهر من كلامه وكتبه . وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب أنه لو وجد الوجود

(١) إشارة إلى تزييف ظاهر هذا المذهب بأنه إذا كانت الوجودات حقائق متخالفة فكيف ينتزع من الحقائق المتخالفة بها هي متخالفة مفهوم واحد . ولو جاز ذلك لم يتم برهان توحيد الواجب تعالى كما سلف - سرره .

فإنها بوجود ذات في سلسل؛ أو بوجود هو نفسه ، فلا يكون إطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الأشياء بمعنى واحد ، لأن معناه في الوجود أنه الوجود ، وفي غيره أنه ذو الوجود . وأنه على تقدير تحقق الوجود إما أن يكون جوهرأ فلا يقع صفة للأشياء أو عرضأ فيتقوم المحلُّ دونهُ ، والتقوم بدون الوجود محال . وأنه لو وجد الوجود للماهية فله نسبة إليها وللنسبة وجود ولو وجود النسبة نسبة إلى النسبة ويتسلسل . و أنه لو وجد فإنما قبل الماهية فيكون مستقلاً دونها لأصفاً لها أو بعدها فهي قبل الوجود موجودة أو معها فهي موجودة معه لأبه .

وقالت طائفة : إن موجودية الواجب يكون ذاته تعالى وجوداً خالصاً حقيقياً ، وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات ، فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثير في الموجودات بواسطة تكثير الارتباطات لا بواسطة تكثير وجوداتها ، فإذا نسب الوجود الحقيقي إلى الإنسان مثلاً حصل موجود ، وإذا نسب إلى الفرس فموجود آخر ، وهكذا ؛ فمعنى قولنا الواجب موجود أنه وجود ، ومعنى قولنا الإنسان أو الفرس موجود أن له نسبة إلى الواجب حتى إن قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا أنه زيد وأنه عمرو ، فمفهوم الموجود أهم من الوجود القائم بذاته ، ومن الأمور المنتسبة إليه نحواً من الانتساب . لأن صدق المشتق لا ينافي قيام مبدء الاشتقاق بذاته الذي مرجعه عدم قيامه بالغير ، ولا كون ما صدق عليه أمراً منتسباً إلى المبدء لا معروضاً له بوجه من الوجوه ، كما في الحداد المأخوذ من الحديد والنامر المأخوذ من التمر . على أن أمر إطلاق أهل اللغة لأرباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق . وقالوا : كون المشتق ^(١) من المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبدهييات الأولية لا يصادم كون المبدء حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه ؛ وثانوية المعقول ^(٢) ، وتأصله قد يختلف بالقياس إلى الأمور . ونسبوا هذا

(١) كون المشتق من المعقولات الثانوية يصادم كون المبدء حقيقة متأصلة ، إذ المعقول من الثانوية في العقل هو أن لا يكون للشيء مصداق بالذات ، وأن يصادم ذلك حيث لا أن يصطلح من الثانوية غير ما اصطاحوا عليه وهو كما ترى - ن ر ه .

(٢) لا يخفى ما فيه فإن المعقولات التي تنقسم إلى الأولية والثانوية هي المعاني الكلية لا الوجودات والحقائق العينية فافهم جداً - ن ر ه .

للمذهب إلى أدواق المتألمين من الحكماء وقدم القدر فيه من قيانا .
 وما يفهم من أواخر كتاب التلويحات للشيخ الإلهي صاحب الأنوار هو أن وجود
 المجرد سواء كان واجباً أو ممكناً، عقلاً أو نفساً، عين ذاته . فالمجردات عنده وجودات
 محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له أولاً على كون ماهية ^(١) النفس الإنسانية هي
 الوجود . ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها ، واقتصر في بيان ذلك على قوله وإذا
 كان ذاتي على هذه البساطة فالعقول أولى ؛ ومراده أن العقول علل النفوس على
 ما سيجيء ، وهي أقرب في مرتبة المعلولية إلى الواجب لذاته ، والعلة لا بد أن تكون
 أشرف من المعلول وأقوى تحصيلاً وقواماً ، فما هو أقرب إلى الواجب فلا بد أن
 يكون أفضل من الأبعد منه وأكمل ، وإذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة
 الذات من جنس وفصل ، إذ كل ماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب
 فيه ، فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع و وراء الكل أولى بذلك . إذ كل كمال
 وشرف يمكن بالإمكان العسامي للموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسماً ولا
 تركيباً ولا نقصاً بوجه من الوجوه . فإذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في العلة ،
 إذ المعلول رشح وفيض من العلة .

وحيث توجه عليه الإشكال في كون النفس وجوداً قائماً بذاته من وجهين :
 أحدهما إن الوجود الواجبي إنما كان واجباً لكونه غير مقارن لماهية ، إذ
 لو كان مقارناً للماهية لكان ممكناً ، وإذا كان كذلك فكل وجود لا يقارن ماهية فهو

(١) إنما كانت النفس وجوداً بلا ماهية لأن كل نعين وكل مفهوم يتصور منها
 ككونها كمالاً أولاً لجسم الخ ، وكونها مدبرة للعين ، وكونها جوهرًا مفارقاً في ذاته
 دون فعله ، فهي غيره ؛ لأن كل ما تحضره في ذهنك من هذه المعاني فهو لا يستحق إطلاق
 لفظ أنا عليه ، ولا التعبير بتاتى وذاتك عنه . وكون النفس غير ماهية الجوهر إنما هو
 لكونها فوق الجوهر لأنها وجود لا لكونها دون الجرهرية ، وأيضاً لملك سميت منا أن
 النفس لا يجد لها يقف عنده في الترقيات بلقة بلقة لتجاوز عنه والكسر له «خلاق الإنسان
 ضعيفاً» «انه كان ظلوماً جهولاً» والوجود الذي لا حد له لا ماهية له ، وكل مفهوم حاك
 من وجود غير محدود ليس ماهية ك مفهوم العلم والارادة والقدرة وغيرها في الواجب
 تعالى ؛ إنما الماهية ، المفهوم الحاكي عن الوجود المحدود . وقس عليه الكلام في العقول

واجب ، فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة بأنفسها هي عين الوجود لكانت واجبة وهو محال .

و ثانيهما إن الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجباً بالذات ^(١)

وأجاب عن الأول بأن النفس وإن شاركت الواجب لذاته في كونه وجوداً معنئاً ، لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص ، وهو تفاوت عظيم جداً فإن الوجود الواجب لا يتصور ما هو أعلى منه في التمام والكمال لأنه غير متناهي الشدة في قوة الوجود ، ووجود النفس ناقص إذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة ، ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول ، كما أن نور الشمس أشد من النور الشعاعي الذي هو معلوله ، وهذا تمثيل لمطابق كون المعلول ناقص من العلة وإلا فالتفاوت بين كمال الباري و كمال النفس لا يقاس إلى هذا . وقد حقق روح الله رحمه في سالف القول أن تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر إلى مميز فصلي ليلزم من ذلك تركب الواجب لذاته . وإمكان النفوس هو نقص وجودها ، وكذا إمكان غيرها من المعلولات . ومراتب النقص متفاوتة تفاوتاً لا تكاد تنحصر . وأما الوجود الواجب فوجوبه هو كمال وجوده الذي لأنهم منه بل ولا يجوز أن يساويه وجود آخر لاستحالة وجود واجبين . فان قيل : الأشياء القائمة بأنفسها لا يجوز أن يكون بعضها أشد من بعض إذ لا أشد ولا أضعف فيما يقوم بنفسه .

قلنا : إن دعواكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة إلا عدم إطلاق أعل اللسان ، ^(٢) وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق .

وأجاب عن الثاني بطريقتين : المنع والمعارضة .

- (١) أي من حيث هو وجود محض لا يفتقر بغيره ، وقوله لو اقتضى الوجوب ، أي القيام بذاته ، كما في حق وجود النفس حسب ما ذهب إليه الشيخ الإلهي فلا تغفل عن ده .
(٢) يعني أن دعواكم أن الشدة والضعف من خواص الكيف مجرد دعوى بلا دليل ، والحق أن الشدة والضعف من أحوال الوجود بالذات ، وغ . من ذوات الماهيات كالكيف وبغيره إنما يوصف بهما بالعرض . وحقبة الوجود حقيقة عينية متفاوتة بحسب المراتب بالكمال والنقص والفني والحاجة وهكذا . ن ده .

أما الأول فهو أنا لأنسلم أنه كان واجباً لذاته بمجرد عدم مقارنته لماهية، بل وجوبه لأنه وجود لأنتم منه؛ ومن لوازم كونه لأنتم منه أن لا يكون مقارناً لماهية، فلولا التفاضل فيما يقوم بنفسه بالماهية والنقص لكان هذا السؤال متوجهاً لكنه اندفع بالتام والناقص وإنما يقع هذا موقعه في المتواطى لا المشدك.

وأما الثاني فبأن نقول لمن اعترف وهو جمهور المشائين بتجرد الوجود عن الماهية في الواجب تعالى ومقارنته لها في الممكن: إن مفهوم الوجود من حيث هو وجود إن اقتضى التجرد عن الماهية فيجب أن يكون كل وجود مجرداً، وهو بخلاف ما زعمتم في الممكنات، وإن اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجب يجب أن لا يتجرد عنها، وهو بخلاف ما اعترفتم به. وإن لم يقتض شيئاً منهما وجب أن يكون تجرد وجود الواجب لهالة؛ فيفتقر إلي غيره، فلا يكون واجباً هذا خلف. فإن لم يلزم هذا إلا برادها هنالم يلزم إبرادكم هناك، وإن كان مدفوعاً هناك بأن المفهوم المشترك ليس مقولاً بالتواطؤ بل بالتشكيك فقد دفع هنا أيضاً.

الفرق بين الموضوعين واضح فإن الوجود المشترك عندهم ليس بحث وتحصيل طبيعة نوعية ولا جنساً، لأن الماهية وكذا جزئها لا يمكن أن يقع عندهم على أشياء مختلفة بالتشكيك بل إنما يكون الواقع بالتشكيك عرضاً خارجياً لازماً يختلف ملزوماتها بالحقيقة والماهية. وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية^(١). فلم أن يدفعوا السؤال عن أنفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك، وهو أن الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس ماهية ولا جزءاً لشيء منها؛ واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة، كما أن النور معنى واحد

(١) إنما كانت واحدة لأن الواقع بالتشكيك حيث يعوز أن يكون ذاتياً كان وحدته في العقل يستلزم وحدته في الخارج، إذ الماهية العقلية ليست إلا الحقيقة الخارجية، والحقيقة الخارجية ليست إلا الماهية العقلية، ولا تفاوت إلا بالخارجية والذهنية. وأما عندهم فوحدتها في العقل لا يستلزم وحدتها في الخارج، لأنها ليست ماهية لتلك الحقائق إذ ماهية الشيء وجزؤها لا يقع عليه بالتشكيك عندهم، وإنما كانت نوعاً لأنه إذا جاز كون القول بالتشكيك ذاتاً للشيء وذات الشيء ماهية النوعية كان الوجود نوعاً بخلافه عندهم لخروجه عن تلك الحقائق على رأيهم. س ز هـ.

مشترك واقع على الأنوار لا بالتساوي ، مع أن نور الشمس يقتضي إبطاء الأعيان دون سائر الأنوار فيكون مخالفاً لها . في الحقيقة ، وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارة مع أن بعضها يوجب استعداد الحياة دون البواقي ، وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المتخالفة شدة وضعفاً المتباينة نوعاً عندهم وإن اشترك في مفهوم واحد عرضي . نعم الكلام في أصل قاعدتهم في أن الواقع على أشياء بالتشكيك إنما يكون عرضياً وادد كما ذكره في كتبه . ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجودات الحقيقية كنسبة الإنسانية المصدرية إلى الإنسان ، والحيوانية المصدرية إلى الحيوان ^(١) . حيث أن المأخوذ عنه والمنترع منه نفس ذات الموضوع بلاحيثية أخرى غيرها . كان الوجود حقيقة واحدة ؛ لا امتناع أخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة ، وانتزاع معنى واحد من صرف ذاتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة الاتحاد . وقدم ذكر هذا الأصل في نفي تعدد الواجب لذاته . على أن حقيقة الوجود ليست ماهية كلية وإن كانت متفقة السنع والأصل في جميع المراتب المتعينة ، لا بتعين زائد على نفسها وجوهرها بل بالامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير .

ثم إن الدائر على السنة طائفة من المتصوفة أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكاً بأنه لا يجوز أن يكون عدماً أو معدوماً وهو ظاهر ، ولا ماهية موجودة بالوجود أزمع الوجود تعليلاً أرتقيداً لما في ذلك من الاحتياج والتركيب ، فتعين أن يكون وجوداً ؛ وليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب أزمجرداً لمعرض فمحتاج ، ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق ، وضرورة أنه يلزم من ارتفاعه

(١) يريد أن يدقق أن حقائق الوجودات وإن كانت متفاوتة والوجود العام الانتزاعي

ليس ماهية أم - كما مر في أول هذا السفر : أن الوجود العام ليس مقوماً للوجودات ، وإنما هو اعتبار عقلي - إلا أنه كالماهية لها حيث أنه عرضي بمعنى الخارج المحمول لا بمعنى المحمول بالضميمة ، ولو كان بالمعنى الثاني لكان حكاية عن ضمنية في الوجودات لا عن ذاتها بذواتها ، وإذا كانت كذلك كانت وحدة المفهوم حاكية عن وحدة الحقيقة كحكاية كل ماهية عن حقيقتها الخارجية على ماهي عابيه ، فتكون في تلك الحقائق جهة وحدة ولكنها عين جهة الكثرة والامتياز ، إذ لا تركيب في الوجودات الخاصة ، لا من الأجزاء الخارجية ولا من الأجزاء العقلية مطلقاً - س ر ه .

ارتفاع كل وجود^(١). وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة إلى أن وجود الواجب غير موجود^(٢)، وأن كل موجود حتى التاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً. لأن الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج، ولا شك في تكثر الموجودات التي هي أفرادها. وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل بل الأمر بالعكس إذ العام لا تحقق له إلا في ضمن الخاص. نعم إذا كان العام ذاتياً للخاص يفتقر هو إليه في تقومه في العقل دون العين، وأما إذا كان عارضاً فلا. وأما قواهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب، فمغالطة منشأها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض، لأنه إنما يلزم الوجوب لو كان امتناع عدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض أفراد الذي هو الواجب^(٣) كسائر لوازم الواجب مثل الشئية والعلية والعالمية وغيرها.

فان قيل: بل يمتنع لذاته لامتناع انصاف الشيء بنقيضه.

قلنا: الممتنع انصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم، لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم، كيف وقد اتفقت الحكماء على أن

(١) بيان الاحتياج إلى المطلق لأن المحتاج إليه ما يلزم من عدمه عدم المحتاج لأن لا سواء أ لزم من وجوده وجوده كالسبب والعللة التامة أم لا كالشرط. فقوله ضرورة احتياج العقيد إلى المطلق بيان للتركيب على سبيل اللف والنشأ لا يكون الثاني عطفاً تفسيراً للاول، إذ التأسيس خير من التأكيد. ويحتل كما يشمر قوله واما قواهم يلزم الخ أن يكون قوله ضرورة عطفاً على قوله: تسكا أو على مدخول الباء المتعاقبة به - س - ر ه.

(٢) أي أن أرادوا المطلق المفهومي، يؤدي إلى أن الواجب غير موجود الخ. وإن أرادوا المطلق الانبساطي، يؤدي إلى أن كل موجود الخ. لاختلاط هذا الوجود بالاشياء. وبعبارة أخرى إن أرادوا المفهوم بماهوه مفهوم، يلزم الاول؛ وإن أرادوا المفهوم من حيث التحقق في الافراد، يلزم الثاني. أقول: إن أرادوا حقيقة الوجود المطلق من جميع القيود حتى عن قيد الاطلاق، فلا غبار عليه بأن أرادوا بالمطلق المحيظ - س - ر ه.

(٣) الذي يمتنع عدمه. فعدم الكل لا يكون ممتنعاً بالذات بل لاجل استلزامه عدم البعض الذي هو ممتنع بالذات، وكذا ارتفاع مطلق العلية ونظائرها ممتنع لاستلزامه ارتفاع بعض أفرادها الذي يمتنع عدمه ر ه.

الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية ^(١) ، والأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الأعيان .

فانظر ^(٢) ما أعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على أنه أظهر الأشياء وأعرفها عند العقل .

فمنها اختلافهم في أنه كلي أو جزئي ، فقل جزئي حقيقي لاتعدد فيه أصلاً ، وإنما التعدد في الموجودات لأجل الإضافات إليه . والحق أن الموجود بما هو موجود كلي ^(٣) ، والوجودات أفراد له وحصل حقيقة الوجود ^(٤) باعتبار أن شخصاتها لا يزيد على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها . وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وإن كانت مشتركة بين الموجودات ^(٥) وهذا عجيب لا يعرفه إلا الراسخون في العلم .

(١) كون الوجود أصلاً بمعنى أن له أفراداً أو فرداً واحداً هو وجود الواجب تعالى مع كونه معقولا ثانياً أي لا يحاذيه شيء في الخارج ، بينهما تهاوت . ومثله الكلام في قوله بعد سطور ان الحق ان العام اعتباري و له أفراد حقيقة . وكونه معقولا ثانياً بمعنى أن الوجود العام بما هو عام لا تحقق له في الأعيان ، لا يرتاب في بطلانه ذومسكة ، اذ لا اختصاص له بالمعقول الثاني اذ كل معقول أول ايضاً لا وجود له في الأعيان بما هو عام . وسنحقق لك المفصود في حواشينا عند الكلام على فصل معقود لكون الوجود العام معقولا ثانياً فانظر - س ده .

(٢) كذا في شرح المقاصد ايضاً للعلامة التفتازاني - س ده .

(٣) أي الوجود ولكن العام البدهي - س ده .

(٤) أي تجليات لها فان التجلي شديد المناسبة بالحصة المصطلحة اذ كما أن الحصة لا تمايز نفس الماهية في الذهن الا بالإضافة بما هي إضافة وتقييد لا بما هي ظرف وقيد والإضافة بما هي أمر اعتباري ، كذلك التجلي في الخارج ليس الا ظهور التجلي في خصوصية ماهية فانية فيه ، وهذا هو المسمى بالإضافة الانراقية في الاصطلاح وهو ايضاً ... الاسم الذي هو عين المسمى في الخارج بوجه وغيره بوجه ، كوجه الشيء في الذهن الذي هو الشيء بوجه وغيره بوجه - س ده .

(٥) فكانت كلية بمعنى أنها محيطية وكأنك سمعت منا معنى اشتراك الحقيقة كالمفهوم في الحواشي السابقة فتذكر ، ويناسب هذه الشرطية أن يقال بل وان كانت جزئية ايضاً ولكن الجزئي بمعنى الشخص بذاته لا بمعنى الطبيعة النوعية المحفوفة بالموارض الشخصية - س ده .

ومنها اختلافهم في أنه واجب أو ممكن . فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين إلى أن مفهوم الوجود واجب . وذلك هو الضلال البعيد .

ومنها اختلافهم في أنه عرض أو جوهر أو ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من أقسام الموجود ، والوجود ليس بموجود ، فقليل هذا هو الحق . وفي كلام الشيخ الرئيس وأتباعه ما يشعر في الظاهر بأنه عرض ، وهو بعيد جداً لأن العرض مالا تقوم بنفسه بل بمحل المستغنى عنه في تقومه ، ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود . والحق عندى كما مر أن وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ، ووجود العرض عرض كذلك ، لاتحاده معها في الواقع . وإذا اعتبر حقيقة في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجاً تحت شيء من المقولات ، إذ لا جنس له ولا فصل له ، لكونه بسيط الحقيقة ، ولأنه ماهية كلية ليجتاح في وجودها إلى عوارض مشخصة ، فليس كلياً ولا جزئياً بل الوجودات هي حقائق متشخصة بذواتها ، متفاوتة بنفس حقيقتها ، مشتركة في مفهوم الموجدية العامة التي هي من الأمور الاعتبارية كما سبق القول إليه .

ومنها اختلافهم في أنه موجود أولاً . فقليل : إنه موحود بوجوده هو نفسه فلا يتسلسل . وقيل : بل اعتباري لا تحقق له في الأعيان . وقيل : ليس بموجود ولا معدوم . والحق أن العام اعتباري وله أفراد حقيقية .

ومنها اختلافهم في أن الوجودات الخاصة بنفس الماهيات أو زائدة عليها . والحق أنه نفس الماهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض الاعتبارات في الذهن . ومنها اختلافهم في أن لفظ الوجود مشترك بين مفاهيم مختلفة ، أو متواطئ يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه ، أو مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهذا هو الحق (١) .

ومنها اختلافهم في أن الوجود سواء كان حقيقياً أو انتزاعياً معتبر في مفهوم

(١) ولعله لكون معنونه الذي هو الوجود العيني مشككاً ذاتاً مراتب مختلفة فينسب ذلك إلى مفهوم الوجود بالعرض ، والا فلازمه وقوع التشكيك في المفاهيم لكن سيجيء تمايله رحمه الله في بعض الفصول الآتية إلى تجويز التشكيك في الماهية فانظر ط .

الموجود؟ وقيام المبدء بالشيء حقيقة أو مجازاً شرط في كونه موضوعاً للحكم عليه بأنه موجوداً لا؛ بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدء فيه، و ليس للمبدء تحقق لا عيناً ولا ذهناً ولا قيام بالموضوع لاحقيقة ولا مجازاً بل موجودية كل شيء اتعاده مع مفهوم المشتق لا غير. والأول هو الحق الذي لا شبهة فيه.

نقاوة عرشية (١) قد تبين مما قرع سمعك أن حقيقة الوجود، من حيث هو، غير مقيد بالإطلاق والتقييد، والكلية والجزئية، والعموم

والخصوص، ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه، ولا كثير، ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافاً، ولا مبهم، بل ليس له في ذاته إلا التحصل والفعالية^(٢) والظهور، وإنما تلحقه هذه المعاني الإمكانية، والمفاهيم الكلية، والأوصاف الاعتبارية، والنوع الذهنية، بحسب مراتبه ومقاماته المنبث عليها بقوله تعالى: «رفع الدرجات» فيصير مطلقاً ومقيداً وكليةً وجزئيةً وواحداً وكثيراً من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته. و ليس بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة إلى الوجود الزائد ولوازمه؛ و ليس بعرض لأنه ليس موجوداً بمعنى أن له وجوداً زائداً فضلاً عن أن يكون في موضوع، المستلزم لتقدم الشيء على نفسه؛ و ليس أمراً اعتبارياً كما يقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم الاعتبارين إياه فضلاً عن اعتبارهم. وكون الحقيقة بشرط الشركة أمراً عقلياً، وكون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئاً اعتبارياً، لا يوجب أن تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك. وهو

(١) هذه المذكورات فيها نقاوة جميع ما تقدم من أول هذا السفر كما لا يغني عن الفطن العارف - س ر - .

(٢) فان لازم الاختلاف الذاتي في الوجود أعني وقوع التشكيك في متن حقيقته. أن يتحقق هناك كثرة يتنافى بعض اجزائها البعض تنافياً قياسياً، فيعرض البعض لنوع من فقدان بالنسبة إلى البعض، ولأدومه أن يفارق المقيس المقيس إليه في وصف كماله ويساوق المقيس إليه أصل الحقيقة. كما اننا نقسم الوجود إلى ذهني وخارجي، وإلى ما بالقوة وما بالفعل، وإلى كثير و واحد ثم نقول الوجود يساوق الخارجية، و يساوق الفعلية، و يساوق الوحدة، وهذا معنى قوله بل ليس له في ذاته إلا التحصل والفعالية الخ فافهم ذلك - ط - .

أعم الأشياء بحسب شموله وانبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد و الفقر وأمثالها من المفهومات العدمية . و بنور الوجود يتميز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها و إمكان الآخر؛ إذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الأحكام والاعتبارات . وهو أظهر من كل شيء تحقّقاً وأنية حتى قيل فيه إنه بديهي ، وأخفى من جميع الأشياء حقيقة وكنها حتى قيل إنه اعتباري محض ، على أنه ^(١) لا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج إلا به ، فهو المحيط بجميعها بذاته ، وبه قوام الأشياء ، لأن الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لافي العقل ولا في الخارج بل هو عينها ^(٢) وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين ، فيسمى بالماهية والأعيان الثابتة كمالاً وحناية وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود ^(٣) فلا مغامرة إلا في اعتبار العقل ،

(١) أي مع أنه . . . س . د .

(٢) أي الوجود عين الأشياء لأن ما هو الأصل فيها هو الوجود ، ولو حمل على الوجود الواجب كما هو سياق كلامه ولا سيما ما بعده فهو مشهد آخر وينظر أنور ، وهو النظر إلى المعنى والتمسّ عن الصور رأساً ، وتلاشي الجهة الظلمانية وغلبة الجهة النورانية ، كما قال عليه السلام : معرفتي بالنورانية معرفة الله وقمع الباطل وأهله وقاهرة الحق وحزبه وانقطاع دورة المظاهر وظهور دولة الاسماء في نظر السالك « إذا جاء نصر الله والفتح » فيرى « السميع البصير » لا الحيوان « واللطف الخبير » لا الجان ويرى « السبوح القدوس » لا الملك « والقيوم الدائم الرفيع » لا الفلك « واسم الله الأعظم » لا آدم وهلم من مفتتح كتاب التكوين إلى الغاتم ، ففي هذا المشهد الاسني « الغيرة من الظهور ما ليس له » فضلاً عن مقام شهود المسمى ونفي الاسماء كما قال عليه السلام : « كمال الإخلاص نفي الصفات عنه » فما قاله قدمه ، هنا مثل ما وقع في خطبة رسالة فارسية مسماة باغاز وأنجام للمحقق الطوسي والحكيم القدوسي قدس الله روحه وكثر فتوحه وهو هذا :

سپاس خدائی را که آغاز کائنات از اوست و انجام همه با اوست ، بلکه همه خود اوست

فتوجيهه أيضاً ما وجهنا به كلام المصنف . س . د .

(٣) أي الماهيات والأعيان الثابتة التي هي صور الاسماء والصفات ولوازمها مع نفس الاسماء والصفات في مرتبة الواحدية ومقام اللاهوت متحدة وجوداً ومتحققة بوجود المسمى وإن اختلفت مفهوماً . س . د .

والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم أيضاً راجعة إلى الوجود من وجه. والوجود لا يقبل الانقسام والتجزئ أصلاً خارجاً وعقلاً لبساطته، فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات، ^(١) وبه يقوم كل من الصفات فهو الهي العليم المرید القادر السميع البصير المتكلم بذاته، لا بواسطة شيء آخر، به يلحق الأشياء كما لانها كلها بل هو الذي يظهر بتجليه وتحول له في صور مختلفة بصورتك الكمالات فيصير تابعاً للذوات، ^(٢) لأنها أيضاً وجودات خاصة، وكل نال من الوجودات الخاصة مستهلك في وجود قاهر سابق عليه، والكل مستهلك في أحدية الوجود الحق الإلهي مضمحلة في قهر الأول وجلاله وكبريائه كما سيأتي برهانه، فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى، الثابت بذاته، المثبت لغيره، الموصوف بالأسماء الإلهية، المنعوت بالنعوت الربانية، المدعو بلسان الأنبياء والأولياء الهادي خلقه إلى ذاته ^(٣) أخبر بلسانهم إنه بهوته مع كل شيء لا بمداخلة و مزائلة، ^(٤) وبحقيقته غير كل شيء لا بمزائلة، و إيجاد له للأشياء اختفاؤه فيها مع أظهاره إياها، ^(٥) وإعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره إياها ^(٦) بإزالة تعيناتها وسماتها وجعلها

(١) اللزوم باعتراف مفاهيم الاسماء والصفات، واما باعتبار التحقق فهي عنه وسيجيء في الالهيّات تحقيق أن الحياة والعلم والإرادة والقدرة وغيرها من الكمالات تدور مع الوجود حيثما دار، وترجع إليه وتتحد به - س ر ه .

(٢) إشارة إلى الاحاطة القيومية، وإلى التقدم بالحق والتأخر بالحق - ن د ه .

(٣) وهذا الخبر بلسان على النبی هو لسان الله فقال عليه السلام: « مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزائلة » وفي موضع آخر « داخل في الأشياء لا بالمسازجة، خارج عن الأشياء لا بالمزائلة » وفي موضع آخر « ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج » وفي موضع آخر قريب من ذلك - س ر ه .

(٤) داخل في الأشياء لا بالمسازجة خارج عن الأشياء لا بالمزائلة، داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء، خارج عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء، فالبيئونة بيئونة صفة لا بيئونة عزلة فاستبصر - ن د ه .

(٥) ولأن مراتب التعينات الكلية ستة: من الاحدية، والواحدية، والجبروت، والملکوت، والناسوت، والكون الجامع، فبدة اختفاء نوره ستة أيام كما قال عز من قائل: خلق السماوات والأرض في ستة أيام - س ر ه .

(٦) قال الصدوق طاب ثراه في رسالة الاعتقادات: اعتقاد نافي النفوس والأرواح أنها باقية، منها منعمة ومنها معذبة، إلى أن يرد إلى أبدانها عند البعث. أقول: وهذا ❀

متلاشية . كما قال : « لمن الملك اليوم لله الواحد القهار » و « كل شيء هالك إلا وجهه »
وفي الصفح ۱ تحول له من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، فكما أن وجود التعينات الخلقية
إنما هو بالتجليات الإلهية في مراتب الكثرة ، كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب
الوحدة . فالمعانيات صور كمالاته ومظاهر أسمائه وصفاته ، ظهرت أولا في العلم
ثم في العين .^(۱) وكثرة الأسماء ، وتمدد الصفات وتفصيلها غير قاذحة في وحدته الحقيقية
وكمالاته السرمدية كما سيأتي . بيانه إنشاء الله تعالى .



ولا ينافي إعدامه تعالى للأشياء عند النفخة الأولى بطريق اختفائها عند سطوع نور الوحدة
و اضمحلالها عند ظهور هاء و هذا من الفوامن الإلهية ليس المراد ما يتراني
من ظاهره - ن ر ه .

(۱) أي التفصيلي و أما في العلم الإجمالي فوجودها كان منظوياً فيه ، ولا اسم
ولا رسم لها ، وإلى هذا أشار العارف الجامي قده بقوله :

بود آغیان جهان بی چند و چون ز امتیاز علمی و عینی مصون
فی بلوح علمشان نقش ثبوت فی زفیض خوان هستی خورده قوت

المنهج الثالث

في الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود غير هذا المشهود وما ينوط به وفيه فصول

فصل « ١ »

في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي

قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهريين على أن الأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً أو ظهوراً آخر غير عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهر المدارك العقلية والمشاعر الحسية. (١)

تمهيد
إنا قبل أن نخوض في إقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها، نمهدك مقدمتين :

الاولى هي أن للممكنات كما علمت ماهية وجوداً وستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه ، وكاد أن تكون من المنعنين له إن أخذت الفطنة بيدك أن أثر الفاعل وما يترتب عليه أولاً وبالذات ليس إلا نحواً من أنحاء وجود الشيء ، لا ماهيته ، لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل . لا لوجوبها وشدة فعليتها بل لقرط نقصانها وبطلونها وغاية ضعفها وكمونها . والوجود قد مرَّت الإشارة إلى أنه مما يتفاوت شدة وضعفها ، وكما لا ونقصاً ، وكلما كان الوجود أقوى وأكمل ، كانت الآثار المرتبة عليه (١) بناءً على مذهبه قده ان النفس خلاق للصور مظهر لها من مكامن غيبها وخفائها

الى مقامات ظهورها - س ر ه .

أكثر، إذ الوجود بذاته مبني للأثر، فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد أنحاء من الوجود والظهور، وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض، ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره، فكما أن الجوهر معنى واحد وماهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه، مفارقاً عن المادة، متبرئاً عن الكون والفساد والتغير، فعلاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها؛ ويوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادة، مقترناً بها منفعلاً عن غيره، متحركاً وساكناً وكائناً وفاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر؛ فيوجد طوراً آخر وجوداً أضعف من ذيك الصنفين حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً، ولا ثابتاً ولا متحركاً ولا ساكناً كالصور التي يتوهمها الإنسان^(١) من حيث كونها كذلك^(٢)

والثانية هي إن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المعجدة والمادية لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة، والملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها، وتكوين^(١) أشار بقيد الحيثية إلى دفع ما عسى أن يقال: إن الصور الذهنية كيف لا تكون فاعلة؟ ولولا البناء الذي في خيالك والتأثر التي فيه لم يتحقق بناء في الخارج، ولم توقد نار فيه، وكيف لا تكون منفصلة ولها ماهيات قابلة، وكيف لا تكون ثابتة وخيالاتها اثبت فضلاً عن عقلياتها. بيان الدفع أن المراد أنها من حيث أنها آلات لملاحظة الخارجيات كذلك فإنها من هذه الحيثية ظهورات لها، وأيضاً منظوره قد بـان وجه الضبط و أنها ليست فاعلة كالمفارقات، ولا منفصلة كالماديات - س ر ه .

(٢) التقييد بالحيثية لتتيمم معرف الوجود الذهني تجاه الوجود الخارجي، فإن الوجود الذهني الذي هو أحد قسمي الوجود المطلق المنقسم إلى الخارجي والذهني إنما يتحقق بالقياس. وهو قولنا: الوجود إما أن يترتب عليه الآثار وهو الخارجي، وإما أن لا يترتب عليه تلك الآثار بعينها وهو الذهني، والقسمان متقابلان لكان التقسيم، فالوجود الذهني إنما هو ذهني من جهة مقابله الوجود الخارجي وعدم ترتب آثاره عليه، وإما من جهة ترتب آثاره عليه لكونه رافعاً للعدم الذي هو الجهل، وكونه متشخصاً بتشخص الذهن وسائر الآثار كحجرة الخجل أو الغضبان وصفرة الوجع وغير ذلك فهو من هذه الجهة وجود خارجي. وليس بذهني لترتب الآثار عليه، وعدم كونه مأخوذاً بالقياس إلى الخارج ويتفرع على هذا البيان أن كل موجود ذهني فله خارج مقيس إليه، وإن ما لا خارج له لا ذهن له، وإن ما حيثية ذاته عين الخارج وترتب الآثار فلا يقع في ذهن كصريح الوجود الخارجي والوجود الواجبي إلى غير ذلك من المسائل فتنبه - ط .

الصور الكونية القائمة بالمواد . وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له ، بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها . وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالاً فيه وصفاً له^(١) بل ربما يكون الشيء حاصلاً لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية ، كما أن صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولاً أشد من حصولها لنفسها أو لفاعلها كما ستعلم في مباحث العلم ، وليس قيامها به تعالى قياماً حلولياً ناعياً . وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة بذاته أولاً ، ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها أو غيره فيكون حصولها إمعان فيه وذلك إذا كان الشيء قابلاً لها ، وإمعانه وذلك إذا كان فاعلاً لها . فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية أعم من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول له . فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية ، والأفلاك المتحركة والساكنة ، والعناصر والمركبات وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى وإلا يتسلسل . وذلك لأن الباري تعالى خالق الموجودات المبدعة والكائنة ، وخلق النفس الإنسانية مثلاً لذاته وصفاته وأفعاله ، فإنه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثل فخلق النفس مثلاً له ذاتاً وصفاتاً وأفعالا ليكون معرفتها مراقبة لمعرفة ، فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياء والجهات ، وصيرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر ، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها ، يخلق ما يشاء ويختار لما يريد ، إلا أنها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة ، فهي ضعيفة الوجود والقوام ،

(١) كون ما وجوده في نفسه عين وجوده لغيره ، وصفاً ناعياً لما يوجد له مما لا ينبغي الارتياح فيه ؛ فإن وجود الشيء لا يكون لغيره إلا إذا كان للغير ثبوت في نفسه وطرد هذا الوجود الغيري عدماً من أعدامه ، ولا نغني بالوصف الا ذلك . فكل موجود لغيره وصف لذلك الغير إلا أنه إنما يكون له وصفاً في المرتبة التي طرد العدم عنه فيها لا غير . والمعلول وإن كان وجوده في نفسه عين وجوده لمثله لكنه إنما يطرد العدم عن العلة في مرتبة كمال فعلها الزائد على ذاتها . ومن هنا تحدث ان كنت ذالِب ان هذا هو الملك في انتشاء صفات الواجب الفعلية ، فليكن عندك اجماله حتى يوافقك تفصيله انشاء الله تعالى - ط .

لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها . وكثرة الوسائط بين الشيء وبينوع الوجود يوجب دهن قوته وضعف وجوده . فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الأفعال والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود^(١) بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية أظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى وإن كانت الماهية محفوظة في الوجودين ، فلا يترتب عليه آثار مرتبة عليه بحسب وجودها في الخارج . اللهم إلا لبعض المتجردين عن جلياب البشرية من أصحاب المعارج ، فإنهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرون على إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار ، وهذا الوجود المشي الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي ، وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني .

ويؤيد ذلك ما قاله الشيخ الجليل محي الدين العربي الأندلسي قده في كتاب فصوص الحكم: « بالوهم يخلق كل إنسان في قوه خياله ما لا وجود له إلا فيها »^(٢) وهذا هو الأمر

(١) ليس الضعف دائماً في نفس الأمر بل يجعله مرآة آت المحاظ للجزئيات - س ر م .
 (٢) إنما قال بالوهم لا بالخيال لأنه الرئيس على القوى الدماغية ، ولأنه يدرك المعاني الجزئية كالمحبة والخوف والاماني والامان العرفية ونحوها ، وكل واحد يناسب صورته ؛ فلاجل ذلك الخوف المفرط في الليل المظلم في المقابر وفي المفاوز مثلاً يحاكي المتخيلة صوراً موحشة قوية ربما تمثل له جنة وغولاً ؛ وللاجل ذلك المحبة والامنية والامل إذا اشتد العشق المجازي ربما يتخيل العاشق معشوقه حاضرأ المتخيل القوى ؛ ولادراك الاوهام السيول . و الرغبات والرهبات و العشقات ، تصور متخيلات الناس ميولاتهم ومرغوباتهم ومرهوباتهم ومعشوقاتهم ، فاما مشغلون بها أنفسهم و ذلك اذا كانوا يحضروها ، واما مشغلون بصورها المخلوقة لاوهامهم و ذلك عند غيبتها عنهم ، الا الاخمين و الخصيصين المشغلين بالله الخالقين للوجودات المحيطة والوحدات الجمية ، كما قال الحكماء : « ان العقول البسيطة خلقة للعقول الناصيلية » فتبارك الله أحسن الخالقين - س ر م .

العام لكل إنسان، والعارف يخلق بالهمة^(١) ما يكون له وجود من خارج محل الهمة^(٢)، ولكن لا يزال الهمة تحفظه ولا يؤدها حفظ ما خلقته، فمتى طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا أن يكون العارف قد اضبط جميع الحضرات^(٣) وهو لا يغفل^(٤) مطلقاً بل لا بد له من حضرة يشهدها. فإذا خلق العارف بهمة ما خلق^(٥)، وله هذه الاحاطة، ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً، فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه، انحفزت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها، لأن الغفلة ماتم قطعاً في العموم ولا في الخصوص^(٦) وقد أوضحتها هنا سر^(٧) لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر. قال: « وهذه مسألة أخبرت عنها إنه

(١) العارف إما العارف بمعنى العالم بالحقائق بالتفصيل، وإما العارف بمعنى المقتدر المتصرف في الوجود، وإما العارف بمعنى الجامع للأميرين الفائزين بالعسنيين صاحب الرياستين. والمراد هنا الثاني والثالث - س. ر. ه.

(٢) أي خارج الخيال الذي لنفسه. احتراز عن اصحاب السبب والشبهة، فإنهم يظهرون صوراً خارجة من خيالهم لكن ليست خارجة من مقام الخيال لظهورها في خيالات الحاضرين لتصرفهم فيها. نقل عن شرح القيصرى - س. ر. ه.

(٣) أي الحضرات الخمس من اللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع. ولما كان الكون الجامع الانساني نفسه ضابطاً وحافظاً يكون بدله من الحضرات المضبوطة المرتبة القبيبة التي فوق عالم المعاني والاعيان الثابتة - س. ر. ه.

(٤) الواو للاستيناف لا للعال ولا للمعط والإلكان منافياً لما قبله كما لا يخفى - س. ر. ه.

(٥) الي قوله يحفظ بعضها بعضاً. هذا ناظر الى قوله وقد ضبط جميع الحضرات كما أن قوله فإذا غفل الخ ناظر الى قوله بل لا بد من حضرة يشهدها، وإنما ظهر في كل حضرة لأن كل ما يوجد في الخارج لا بد أن يمر على جميع الحضرات العلمية و ينزل منها وإنما حفظت الصور بعضها بعضاً لأن تلك الصورة المحفوظة بالهمة ان كانت في حضرة من الحضرات العلوية فهي علة وروح ومعنى للمصور السفلية، وان كانت في حضرة من الحضرات السفلية فهي كاشفة عن وجودها في العلوية اذ العلول دليل على علمه والصور حاكية عن معناها - س. ر. ه.

(٦) أي لافي عموم الغلائق ولا في خواصهم، فإن العوام أيضاً مشاهدون مظهرأ من المظاهر وان لم يدروا من الذي هو الظاهر - س. ر. ه.

(٧) وهو ايجاد العبد بالهمة أشياء وحفظها، ولكن في عين كونه خائناً لعمله فالنفاق بالحقيقة هو الله تعالى لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم. فتبارك الله احسن الخالقين - س. ر. ه.

ما سطرأخذ في كتاب لأنا ولاغيري إلا في هذا الكتاب ، فهي بيتمة الدهر وفريدته ،
فاياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور، مثلها مثل
الكتاب الذي قال تعالى فيه : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » فهو الجامع للواقع وغير
الواقع، ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قراناً في نفسه ، فإن التفتي الله يجعل له فرقاناً .
انتهى كلامه ولاشبهة في أنه مما يؤيد ما كنا بصده تأييداً عظيماً ، ويعين أعانة قوية مع
أشتماله على فوائد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس إنشاء الله تعالى .
فاتقن مامهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه .

فصل « ٢ »

في تقرير الحجج في اثباته وهي من طرق

الطريقة الاولى إناقد تصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري
واجتماع التقيضين والجوهر الفرد ، بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات ؛
وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود ، وإذ ليس في الخارج
فرضاً وبياناً فهو في الذهن .

واعترض عليه بأنه لايجوز أن يحصل العلم بالمعدوم لأن العلم كما مر عبارة
عن الصور الحاصلة عن الشيء ، فصورة المعدوم إما أن تكون مطابقة له فيجب أن يكون
للمعدوم ، وخصوصاً الممتنع - ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية ، والمعدوم لا ذات
له . أولاً تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم ، اذ العلم عبارة عن صورة
مطابقة للمعلوم .

واجيب عنه بأن المراد بحصول الصورة ليس أنه يحصل في الذهن شبح ومثال
له محاكاة عن الأمر العيني مغائر له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة
المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب به عليها أثرها المقهر رد منها ، فالعلم
بالمعدوم لا يكون إلا بأن يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتاً في الخارج ، فلا يجري

الترديد أن هذه الصورة مطابقة للمعدوم أولاً ، (١) ولا يلزم شيء من المحذورين إذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج . هذا على رأي المحققين ، وأما على قول من ذهب إلى أن الحاصل في الذهن شبح المعلوم لأحقيقته ، فيقال : العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن ، فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود ، وإلا فهو العلم بالمعدوم . فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل ، إذ لا ذات له عينية ولا مطابق له إلا بحسب التقدير بمعنى أنه لو كان له وجود ، يطابقه هذه الصورة . والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل . هكذا قيل . وهو ليس بكاف في المقصود إذ لقائل أن يقول هذا الجواب إنما يجري في المعدومات التي لها خفائق سوى كونها معدومة ، وأما إذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم : « المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني و ظهورها الظلي » ، التناقض ، إذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود أصلاً ، والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقاً . وهذا بالحقيقة راجع إلى إشكال المجهول المطلق المشهور (٢) وسيأتى ما ينفعك في دفعه إن شاء الله تعالى .

الطريقة الثانية إنا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلاً ، بأحكام نبوتية صادقة ، وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا يقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكماً شاملاً لجميع أفراد المحققة والمقدرة ، مثل قولنا كل غنقا طائر ،

(١) إذ لا اثنية حتى يكون هنا مطابق ومطابق لكن لا يخفى أن هذا الجواب بالحقيقة انكار الوجود الذهني لقوله أن الصورة حقيقة المعلوم بحيث لا مطابق ولا مطابق . ومراد القوم من أن الأشياء تحصل بانفسها في الذهن انحفاظ الماهية مع مفارقة الوجودين ويتحقق حينئذ المطابقة ويجري الترديد . وقول المجيب : « من حيث ظهورها الظلي » أراد به معنى إضافة النفس إلى حقيقة المعلوم ، إذ لو أراد وجوداً آخر وللماهية أيضاً حصص في الوجودات فلم لا يجري الترديد . فالحق في الجواب من الاعتراض أن يقال : مطابق كل شيء بحسبه ، وفرده لا بد أن لا ينافي طبيعته ، فتتحقق مطابق المعدوم وذاته الخارجية أن لا يتحقق ذات خارجية وجودية ، كما أن مفهومه الذهني و صورته الظلية أيضاً نفى الشيء ، وليس مثل صور ذهنية آخر فالاشتباه إنما وقع من حصر المطابق في الوجودي - س ر ه .

(٢) أي العلم بالمعدوم قدمضى تحقيقه بتحقيق الحمل الأولى ، فإن المعدوم المطلق معدوم مطلق ذاتاً - س ر ه .

وكلٌ مثلثٌ فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين . وصدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الإنسانية . وإذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع ، علمنا أن له وجوداً آخر هو الوجود الذهني . هذا ما قررناه .

وفيهِ بحث من وجوه:

الاول إنه لا شك أن أمثال هذه القضا باليست فعلية خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقائتر إن كل ما هو فرد للعنقا ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل . كيف وعن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وأمثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود . ومعناها كل ما لو وجد وكان متصفاً بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا ، والحكم بهذا النحو لا يقتضي إلا وجود الموضوع بحسب التقدير^(١) ، فجاز أن يكون هو الوجود الخارجي . فلم يثبت وجود آخر أصلاً .

الثاني لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الأفراد المقدرة الغير المتناهية لأمثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عندهذا الحكم ، فإننا إذا قلنا كل مثلث كذا ، يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل ، لأنه مما تقرر على مدارك المتأخرين أن الحكم في المحصورة على ذوات الأفراد فوجب لصدقها وجود الأفراد لا وجود العنوان . وإن سلكناهم سلك التحقيق وقلنا إن المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان ، لكن الفرق بينها وبين الطبيعية أن الحكم فيها على وجه يسري إلى الأفراد بخلاف الطبيعية ، فينحل الإشكال لكنه على هذا يجب الاقتصاد على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني أصلاً ، وإلا فلا حد أن يقول إن الطبائع موجودة بوجود الأفراد^(٢) ، فإذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده ، فالحكم عليه بذلك الاعتبار .

(١) أقول التقدير أمر واقعي ، والطيران بالقوة حكم فعلي ، فلا بد للموضوع من وجود فعلي - س ر ه .

(٢) أقول القضية اخنت حقيقية وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر ، الكلي الواقع عنواناً ، سواء كان موجوداً في الخارج محققاً أو مقدراً أو لا يكون موجوداً فيه أصلاً ؛ فالحكم فيها إذا كان على العنوان بحيث يسري إلى الأفراد النفس الامرية لا بد وأن لا يكون مقصوداً على الأفراد الخارجية وإلا لم يؤخذ القضية حقيقية ، وإذ ليس الموضوع البأخوذ بهذا الوجه في الخارج ففي ذهن متدبر - س ر ه .

فان قيل : إنا لَنأخذ الموضوع في المحصورة على وجه شخص جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كلُّ إنسان كذا على إنسان موجود بوجود جزئي شخص بل نأخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجوداً في الخارج ضرورة .

قيل : كما أنَّ الموجود الخارجي مشخص لا يقبل الاشتراك ، كذلك الموجود الذهني له تعيين يمتنع فرض اشتراكه مع ذلك التعيين ؛ ضرورة أنَّ الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم ؛ غاية الأمر أنَّ للعقل أن يلاحظ الوجود الذهني من حيث هو مع قطع النظر عن تعيينه ، فكما جاز أن يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو ، فليجز ذلك في الوجود العيني ؛ لا بد لنفيه من دليل .
والحقُّ أنَّ المأخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه إلا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه ، ^(١) وسيجيء تحقيق ذلك عن قريب بإنشاء الله تعالى .

الثالث إنَّنا قد نتصور شخصاً كان موجوداً ونحكم عليه بحكم خارجي ، كما إنَّنا نحكم على جسم قد فني إنه كان صلباً ثقيلاً متحرراً ، فيلزم أن يكون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحداً بالعدد ، لأنَّ هذه الأحكام إنما كانت للشخص الخارجي ، لكنَّه محال بالبدئية . والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد . قال : إنَّ الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي وتعيينه العيني يوجد في الخيالات ، وهذا فاسد جدّاً فإنَّ الذات الواحدة لا يكون لها إلا وجود واحد ، كيف والوجود إما مساوق للشخص أو متحد معه بل الجواب أن يقال : إنَّ المحمول الخارجي أيضاً كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للأمر العيني متحد مع الموضوع الذهني ، لكن المنظور إليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج ، ولا حجر في

(١) أي التحقق في العقل معتبر بحسب الظرفية في نفس الماهية لا بحسب الشرطية .

وقوله ليس تحققه إلا في العقل جواب لقوله فليجز ، يعني عدم ملاحظة التعيين في الموجود الخارجي عمل العقل فقبول الاشتراك ليس الاقيه ولكن مذهبه قده في كثير من المواضع ان مناط الكلية والاشتراك نفس الوجود ، ولكن الوجود التبعي العقلي . واما نفس الماهية فلا كلية ولا جزئية ولعل قوله وسيجيء تحقيق ذلك اشارة الى ذلك - س ر ه .

كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الأمر الخارجي المحكي عنه، لأن المنظور إليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه يطابقها الحكاية.

الطريقة الثالثة إن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس، معنى واحداً ينطبق على كل من الأشخاص (١) بحيث جاز أن يقال: على كل منها إنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي، مثلاً جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة المتباعدة معنى واحداً مشتركاً فيه، وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير، والحيوان العام المحمول على البغال والحمير، مجامعاً لكل من تعييناتها مجرداً في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها؛ وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحداً وإلا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة، وهي التعينات المتباعدة ولوازمها المتناقضة، فوجوده إنما هو بشرط الكثرة. ونحن قد لاحظناه من حيث أنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل.

فإن قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء أن الأجناس والأنواع وبالجملة الحقائق المتأصلة دون الاعتباريات لها وجود في الأعيان، فإنهم قد صرحوا بأن

(١) ليس المراد من الانطباق عليها و من أنه هو المنتزع الكلي و من المجامعة للتعينات الحمل عليها، لأن مناط الاستدلال هو الكلي العقلي لكن الطبيعة بشرط الكلية والوجود العقلي لا يمكن أن يقال هي أي عين الأفراد والتجرد المعتبر فيه إنما هو بالنسبة إلى الموارد المادية لا بالنسبة إلى جميع ماهي غير الماهية حتى الوجود العقلي، والكلية إنما هي التجرد المعترف في الماهية المجردة أعني الماهية بشرط لا. وكذلك الكلي العقلي لكونه صرف الحقيقة وصرف الشيء واحد وفي عين وحدته جامع جميع ماهو من سنخه، فمعنى أن كل واحد منها هو هو أنه الحقيقة والكل رقائقه ولا سيما على مذهبه قدم في أدراك الكليات.

ان قلت: فالكلي المحمول على الأفراد ماهو.

قلت: هو الكلي الطبيعي لأن المعتبر في جانب المحمول هو المفهوم كما هو المقرر عندهم وهو الطبيعي، والمحمول لا بد وأن يكون ذاتياً في الموضوع وهو شأن المفهوم البهم اللا بشرطي - س د هـ.

معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس - من الحقائق التي هي معقولات أولى بالقياس إلى تلك العوارض التي تسمى عندهم بالمعقولات الثانية أمور موجودة في الخارج ، فيلزم على رأيهم أن يكون في الوجود إنسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي يقوم بها شخص زيد وشخص عمرو وغيرهما من أشخاص الناس ، و هي مع كل هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار ، وغير متغيرة بنفسها ، وإذا عدم شخص من تلك الأشخاص فقد فارقها الأعراض انخاصة بذلك الشخص فقط ، و أما غير تلك الإنسانية فهي باقية غير فاسدة ، وإنما يفسد مقارنتها لتلك الأعراض فقط ، فهي ذات واحدة مقترنة بعينها بأعراض كثيرة وتعيينات شتى تصير مع أعراض كل شخص إنسانية ذلك الشخص . وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس إلى القيود والفصول المتباعدة ، فلا حاجة إلى القول بوجودها في نحو آخر من الوجود المسمى بالذهن .

قلنا: هذا اشتباه وقع لبعض منشأه الغفلة عن رعاية الحيشات ، و الإهمال في جانب الاعتبارات ؛ فإن قولهم بوجود الطبائع النوعية و الجنسية ليس معناه أن النوع بما هو نوع أو الجنس بما هو جنس وبالجمله الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي (١) أو معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج ، فإن هذا مما لا يتفوه به من له أدنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الأكابر ، وقد بينوا في كتبهم ونعالمهم أن الكلي بما هو كلي مما لا وجود له في الخارج . وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شتت فيها كثيراً على رجل غريز المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينة همدان ، قد توهم أن معنى وجود الأنواع والأجناس في الأعيان هو أن يكون ذاتاً واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركاً فيها أمر موجود فيها ، قائلاً هل بلغ من عقل الإنسان أن يظن أن هذا موضع خلاف بين الحكماء . وكان ذلك المرء لما سمع من القوم أنهم يقولون إن الأشخاص تشترك

(١) ذكر لفظ الطبيعي تظلمى والاولى حذفه كما في قوله : وقد بينوا الخ و ذلك

لان الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي هو نفس الطبيعة المعروضة بلا عارض الكلية بل بلا وصف المعروضة وهي موجودة في الخارج كما سيصرح به . و الحاصل ان المغالطة وقعت من اشتباه الكلي الطبيعي بالعقلي - س ر ه .

في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود ، فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضوع ، فسبق إلى وهمه أنهم ذهبوا إلى أن الحقيقة الواحدة والمعنى الكلي بصفة الوحدة والكلية واقعة في الأعيان ، وهو فاسد . نعم المعنى الواحد والمشارك والكلية والعام والنوع والجنس - إلى غير ذلك من اللواحق - قد يوجد في الأعيان لكن لهذه الاعتبارات ، فحقيقة الإنسان مثلاً من حيث هو إنسان موجودة في الأعيان منصبة بالوجود ، لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته وماهيته ، وقد فرض العموم لاحقاً بها في موطن يليق لعوقه بهافيه ، وهو الذهن ، لا الخارج وقد نص الشيخ في سائر كتبه أن الإنسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتاً واحدة ، وكذلك الحيوانية ، لا كثرة يكون باعتبار إضافات مختلفة ، بل ذات الإنسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الإنسانية المقارنة لخواص عمرو ، فهما إنسانيتان : إنسانية قارنت خواص زيد ، وإنسانية قارنت خواص عمرو ، لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول .

فان قلت : كما أن الموجود الخارجي مشخص لا يقبل الاشتراك ، كذلك الموجود الذهني مشخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين ، والمنطبق^(١) على كثيرين إنما هو الماهية من حيث هي هي ، وهي موجودة في الخارج أيضاً ، فلا يتم الدليل .

قلت : ليس المقصود أن الإنسان الموجود في الذهن مثلاً ، ليس شخصاً وليس معه ما يمنع عن الاشتراك ، بل المراد أن لنا أن نتصور معنى الإنسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ، ومعلوم يقيناً أن الإنسان المعلوم كذلك من حيث أنه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخصاً بتشخص خارجي أصلاً .

ومن الاستبصارات في هذا الباب أننا نتصور الأُمُور الانتزاعية والصفات المعدومة

(١) هذا حق كما قلنا : ان المعمول على كثيرين هو الكلي الطبيعي المتعدلاً بهما

مع أفراد ، ومع ذلك يتم الدليل كما ذكره قدم - س ر .

في الخارج ونحكم بها على الأشياء ، فلامحالة لهائوت ، ^(١) قنوتها إمتا في الخارج ، وهو محال ، لأنها موداعتبارية ، فهي موجودة في الذهن ، وهو المطلوب .

ومن المرشيات الواردة أن كل فاعل يفعل فعلاً لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية و المرض نحو من الشبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلاً لأجله . ولو كان له تحقق في الخارج عيني ، لزم تحصيل الحاصل ؛ فلا بد وأن يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به ، المطلوبة منه ، وهو المعنى بالوجود الذهني .

وهما ينبك على مانحن بصدده ، كون الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان سبباً للتحرركات و التأثيرات الخارجية ، و إن لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة . ألا ترى أن تخيلك لمشتبه لطيف كيف يحدث في بدنك شيئاً ، وتخييلك للعموضة يوجب لك انفعالا وقشعريرة ؛ ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الشبوت ، لما كان سبباً لتحريك أعضائك .

وقد حكى عن بعض حذاق الأطباء معالجة بعض الملوك حيث أصابه فالج لا يجمع فيه العلاج الجسماني ، دفعه بمجرد تديرات نفسانية و أمور تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة .

وبعض النفوس قد يبلغ في القوة و الشرف إلى حيث يقوى تصوراته وجوداً وظهوراً حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني ، فيبرى المريض و به رض الأشرار و يقاسب عنصراً إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار ناراً ، أو يحرك أجساماً عجزت عن

(١) هذا مبنى على ما سلف ذكره ان الثابت لشيء لا بد أن يكون له ثبوت في ظرف الاتصاف . واما على مذهب القوم الذين قالوا : ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الشبوت له في ظرف الاتصاف لا فرع ثبوت الثابت فلا يتم . ويمكن أن يقال : مراده قدم ان الامور الانتزاعية وان كانت غير موجودة في الخارج بل وجودها فيه بمعنى وجود منشأ انتزاعها الا انها امور لها نفس الامرية كابوتك لزيد وما لكنتك للفرس ، وقد دل الدليل على انها ليست موجودة في الخارج ، فنفس أمرتها لا تنتظم الا بوجودها في الذهن ، ولذا قال مشبوتوا الحال انها ليست موجودة وليست معدومة ، وهي أحوال ، ولكن بعد اللتبيا و التي هذا داخل في الطريقة الاولى - س - ده .

تحريكها نفوس أبناء النوع ؛ كل ذلك ^(١) باهتزاز علوي و تأييد ملكوتي وطرب معنوي .

فان قلت : إنهم صرحوا بأن للطبائع غايات في أفاعيلها الطبيعية ، فإن لزم أن يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني ، لزم أن يكون تلك الطبائع ذات أذهان شاعرة بنتائج أفاعيلها ونهاية حرركاتها مع كونها جرمانية .

قلنا : هذا الكلام مما أورده الخطيب الرازي على الفلاسفة راداً عليهم حيث ذهبوا إلى أن للطبائع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية و أن الغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل و استكمالها بما يستدعي التوصل إليه في فعله .

و اجاب ^(٢) عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الإشارات بالتزام أن لها شعوراً بمقتضاها وغاية في أفاعيلها ، غاية ما في الباب أن يكون شعورها شعوراً ضعيفاً . والنظر في أنات النخل و ميلانها إلى صوب بعض ذكرانها و إن كان على خلاف ذلك الصوب ، مما يؤكده ذلك . وكذا مشاهدة ميل عروق الأشجار إلى جانب الماء في الأنهار

(١) كما قال عليه السلام : « قلت باب خير بقوة ربانية لا بقوة جسدانية » وقد ذكره صاحب سلسلة الذهب بقوله .

قدرت وفعل حق از آن زده سر كنده بی خویشتن در از خیبر
خود چه خیبر كه خیبر گردون پیش آن دست و پنجه بود زبون
س . ر .

(٢) حاصله ان العلم بالحياة والارادة وغيرها من الصفات الكالية مساوقة للوجود تدور معه حيثما دار ، بل عينه . وكما ان للطبائع وجوداً . وان كان كلا وجود ، لاشتباكه بالقوة والعدم . كذلك لها علم وحياة وان كانا ضعيفين ، كما قال تعالى : « وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » ولها ارادة وبها يتم سريان العشق اليها فمراد المحقق فقهه بالشعور العلم البسيط لأن لها شعوراً سلباً لأقل والا لكانت حيوانات لصدق تعريف الحيوان أعنى الحساس المتحرك بالارادة عليها ، اذ الطبيعة مالم تستوف قوى التحريك لم تخط إلى قوة الحس كما هو مقتضى قاعدة امكان الاخس في الصعود .

وهنا مسلك آخر في الدفع وهو ان الطبائع فواعل بالتشخير تحت الانوار القاهرة وارباب الانواع ، والغايات متصورة لها . ولا يلزم أن تكون متصورة لتلك الطبائع كما ان طبع اليرمى بالقرفاعل الحركة ، ولها غاية وليست متصورة لذلك الطبع بل للقاسر فكذا في السخر والسخر - س . ر .

وانحرافها في الصعود عن الجدار وإخراجها الأوراق الكثيرة بين الفواكه ليسترها عن صنوف الآفات وإحرازها لب الثمار في الوقايات الصائنة، يهديك إلى ما ذكروه . وها هنا لمعات نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى أن يأتي بها حين ما قد رآه الله أتياه فيه بمنه وكرمه .

فصل « ٣ »

في ذكر شكوك اعتقادية وفيه فكوك اعتقادية عنها

قد تقرر عند المعلم الأول ومتبعيه من المشائين والشيخين أبي نصر وأبي علي وتلاميذته وجمهور المتأخرين أن ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي للأشياء إنما هو قوام الإدراكية العقلية والوهمية والحسية . فالكليات توجد في النفس المجردة ، والمعاني الجزئية في القوة الوهمية ، والصور المادية في الحس والخيال . فوعدت للناس في ذلك إشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها .

الاشكال الاول : إن الحقائق الجوهرية بناء على أن الجوهر ذاتي لها - وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات كما يسوق

إليه أدلة الوجود الذهني - يجب أن تكون جوهرية أينما وجدت وغير حادثة في موضوع ، فكيف يجوز أن يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن أعراضاً قائمة به . ثم إنكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات ، فيلزم اندراج حقائق جميع المقولات المتباعدة بالنظر إلى ذاتها مع الكيف في الكيف .

و الجواب عنه على ما استفاد من كتب الشيخ أن معنى الجوهر الذي صيروه جنساً وجعلوه عنواناً للحقائق الجوهرية ، ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوباً عنه الموضوع ، لأن هذا المعنى لا يمكن أن يكون جنساً لشيء . وإلا لكان فصله الذي فرض مقسمه له ، مقوماً له ، ضرورة أن الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج إلى شيء

منها الجنس في تقومه من حيث هو ، بل هي من الخواص العارضة للجنس . كما أنه عرض عام لازم لها ، بل احتياجه إليها في أن يوجد ويحصل تحصيلاً وجودياً لانتفاء فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس ، فإذا كانت ماهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع ، لكان فصله المفروض محتمل وجوده ، مقوم معناه وماهيته ؛ كما سبقت الإشارة إليه .

و بوجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنساً للجواهر انقلاب الماهية حين انعدام شيء من أفرادها .

و بوجه آخر يلزم تعدد الواجب لذاته ، فإن نفس الماهية لا يتعلق بها جعل وتأثير ، فلو كان الوجود عينها أو جزئها يلزم الضرورة الأزلية فيها ، تعالى القيوم الواحد عن الشريك والنظير علواً كبيراً .

وأما الوجودات الإمكانية فحقائقها نفس العلاقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها .

وكذلك قولنا ^(١) الشيء الموجود بالفعل غير صالح لأن يكون عنواناً للحقيقة الجنسية الجوهرية لازماً لها ؛ وإلا لكان كل من علم شيئاً هو في نفسه جوهر ، علم أنه موجود ؛ بل معنى الجوهر ، الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بأنه الشيء ذو الماهية إذا صارت ماهيته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع ، وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل أو في الأعيان ، وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث إذا تحققت في خارج العقل كانت غير حادثة في المحل المتقوم بنفسه ، فالمعقول من الجوهر جوهر لأنه لا في موضوع بالمعنى المذكور .

ومما يؤكد ما ذكر أن حمل الجوهر بهذا المعنى على الأنواع والأشخاص المندرجة تحته ، غير معلل بشيء خارج ؛ وأما حمل كونها موجودة بالفعل - الذي هو بغض من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع - فلا محالة بسبب وعلة خارجة عن

(١) الفرق بينه وبين سابقه أن السابق كان هو الموجود بما هو موجود وهو الوجود ، وهذا ماهية له الوجود بالفعل . كما أن هذا يتنازع عن الأخير بأخذ الوجود وسلب الموضوع بالفعل فيه ، دون الأخير - س ر - .

الماهية، وإذالم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحت من عوالي الأجناس والمقولات العشر إلا بسبب، لا كحمل الذاتي الغير الممثل، فلم يصربا إضافة معنى عدمي إليه وهو قولنا لا في موضوع جنساً لشيء منها، وإلا لصار بإضافة معنى وجودي إليه وهو قولنا في موضوع جنساً للبواقي؛ بل هذا أولى، وهو خلاف ما تقرر عندهم. هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجواهر جوهرأ.

وهاهنا دقيقة أخرى سنشير إلى بيانها في تحقيق الحمل بإنشاء الله تعالى. حاصله أنه لا منافات بين كون الشيء مفهوماً قائماً بنفسه، وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره، على قياس مفهوم العدم، واللاشيء، واللاممكن، وشريك الباري، والحرف، والوضع، والحركة، وممتنع الوجود، واللاتناهي، ونظائرها. حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم هذا.

فقد علم بما ذكرنا أن مفهوم العرض أعم من مقولة الجواهر باعتبار الوجود الذهني، فالجواهر الذهني جوهر بحسب ماهيته، وعرض باعتبار وجوده في الذهن، فلا منافاة بينهما، إنما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقائق المتخالفة المندرجة تحتها.

وأما أن القوم قد عدوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه أن يكون صورة الجواهر في العقل جوهرأ وكيفاً فيندرج تحت مقولتين، فقل إن هذا من باب المسامحة وتشبيه الأمور الذهنية بالأشياء الخارجية، لأنه إن أريد بالكيف ماهية

(١) أي كون الموجود في الموضوع وهو العرض جنساً للأعراض التسعة خلاف ما تقرر عند الحكماء، من أن المقولات التسع أجناس عالية، فإذا كان العرض جنساً عالياً لم تكن التسع عاليات.

نعم السيد المحقق الداماد قد صرح في كتبه بأن الجواهر والعرض جنسان قاصهان. لكن التحقيق أن العرض عرضي لها لأن العرض من العروض وهو امر ثابت لها بالقياس إلى الغير وذاتي الشيء، يثبت له مع قطع النظر عما عداها، وبالحقيقة العرض تعبير عن وجودها الرابطي فإن وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها، فإن الإضافة وإن لم تعتبر في شيئات مفاهيم أكثرها عند أكثرهم أو قلها عند أقلهم لكنها معتبرة في وجود جميعها. فإذا كان العرضية وجودها الإضافي - والوجود خارج عن الماهية - لم تكن ذاتية لها

حققتها في الوجود الخارجي أن يكون في موضوع و غير مقتضية للقسمة و النسبة ، فهو بهذا المعنى يصلح لأن يكون جنساً من عوالم الأجناس ، كما أن الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال ، فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف ؛ وإن أريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضياً للقسمة و النسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن ، فلا تمنع بهذا الاعتبار بينه وبين ماهية الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقى الأعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض ، فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين . هذا تقرير كلامهم على ما يناسب أسلوبهم ومرامهم . والحق ما سنذكر لك إنشاء الله تعالى .

وليعلم هاهنا أن معنى قولهم إن كليات الجواهر جواهر ليس أن المعقول من الجوهر الذي يوصف بأنه في الذهن وله محل مسنغن عنه أنه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية و يعود إليه ويكون تلك الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع ، كالمغناطيس الذي هو في الكف ، فإنه بحيث يجذب الحديد تارة كما إذا كان في خارج الكف ولا يجذبه أخرى كما إذا كان فيه ، فإن هذه مغالطة من باب تضيق الحشيات ^(١) وإهمال الاعتبارات وأخذ الكلّي مكان الجزئي ، فإن الكلّي الذي ذاته في العقل على رأيهم يستحيل وقوعها في الأعيان واستغنائها عن الموضوع ؛ والمغناطيس الذي هو في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية ؛ وليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلّي المذكور في كلامهم أن كلي الجوهر جوهر ، الماهية من حيث هي بلا قيد و شرط من الكلية و الجزئية وسائر المنضافات الذهنية والخارجية إليها ، ويقال ^(٢) لها الكلّي الطبيعي أيضاً كما يقال للماهية المعروضة للكلية الكلّي العقلي ،

(١) أي حشية بشرط لا وحشية لا بشرط ، بل اللا بشرط القسبي واللا بشرط القسبي وأما أخذ الكلّي مكان الجزئي فهو تنزيل الكلّي مكان المغناطيس - س ر ه .

(٢) قد ذكرنا في أوایل هذه التعليقة أن الكلّي الطبيعي الذي قال المحققون بوجوده هو الماهية التي هي مقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة ، وإنها أشد إيهاماً من المطلقة التي هي من أقسامها ، كما أشار إليه بقوله يصلح لكثير من القيود المتنافية وهو المطلق الغير المقيد بالاطلاق ، وإنها كيف لا تكون موجودة ومن أقسامها

والكلي بالمعنى الثاني لا يصلح للشخصية والوجود في الخارج ، بخلاف المعنى الأول ، فإنها لفرط إبهامها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة و الكثرة و الحلول والتجرد والمقولية والمحسوسية ، فالمعقول من الجوهر وإن كان عرضاً بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كلياً ، و لكنّه جوهر عندهم بحسب ماهيته ، فإنّ ماهيته ماهية شأنها أن يكون وجودها في الأعيان لافي موضوع . وأما التمثيل للجوهر العقلي بالمقناطيس حيث وقع في كلامهم ، فهو إنما كان باعتبار أن ماهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها ، فإذا وجد مقارناً لكفّ الإنسان ولم يجذب الحديد أو وجد مقارناً لجسمية الحديد فجذبه ، لم يلزم أن يقال إنه مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف مع الحديد ، بل هو في كلّ منهما بصفة واحدة ، وهو أنه حجر من شأنه جذب الحديد . وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثل له .

فان قلت : قد صرح الشيخ في إلهيات الشفاء وغيرها بأنّ فصول الجواهر لا يجب أن يكون جواهر بحسب ماهياتها ، وإن صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية ، حتى لا يلزم أن يكون لكلّ فصل فصل إلى غير النهاية ؛ فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر ، يلزم أن تكون مندرجة تحت مقولة أخرى من المقولات العرضية ، فيكون حقيقة واحدة جوهرأً وعرضاً في وجود واحد ، لاتحاد كلّ نوع مع فصله .

قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها إندراجها تحت مقولة أخرى ، حتى يصدق عليها مفهوم العرض ؛ لكونه عرضاً

المخلوطة والمجردة التي هي تؤخذ مادة وهي موجودة .

و أطلق في كلام بعضهم الكلي الطبيعي على المأخوذ لا بشرط ، المقيّد بالابشرط والإطلاق ، واليه أشار بقوله : كما يقال للماهية المعروضة للكليّة ، كما قال التفنّازاني في تهذيب المنطق : ومعرضه طبيعياً .

و في بعض النسخ : كما يقال للماهية المعروضة كلي عقلي . وعلى هذا فالمعنى واضح

عاماً لازماً للامقولات العرضية، إذ لا مانع ^(١) بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقائق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل، تحت مقولة من المقولات أصلاً. نص عليه الشيخ في كتاب قاطيقورياس من الشفاء.

قال بعض أهل الكلام في دفع الإشكال المذكور ^(٢) وهو كون شيء واحد جوهرأ وعرضأ، كليأ وجزئياً، علماً ومعلومأ: إننا إذا تصورنا الأشياء يحصل عندنا أمران: أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي، وهو غير حال في الذهن ناعتاله، بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان، وثانيهما موجود في الخارج، وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لا إشكال فيه؛ إنما الإشكال من جهة كون شيء واحد جوهرأ وعرضأ، أو علماً ومعلومأ، أو كليأ وجزئياً.

فنقول إن أراد أن هناك أمرين متفائرين بالاعتبار موافقاً لما ذهب إليه الحكماء والمحققون، فلا يفي إلا بدفع إشكال كون شيء واحد علماً ومعلومأ

(١) إذ هنا أشياء كثيرة ليست داخلية تحت المقولات المشرية، كالوجودات الخاصة بالمكانية فإنها ليست بواجبة الوجود، وبالفصول البسيطة أما لأنها الوجودات الخاصة كما هو مذهب المصنف قده، وأما لأنها ماهيات بسيطة غير مجنسة بشيء من المقولات كما هو عند الحكماء، بل هنا أعراض غير داخلية عندهم في المقولات التسع، كالنقطة والوحدة عندهم - س ر ه.

(٢) بيان الإشكال الأول قديم، وأما بيان الثاني والثالث فهو أن الكلي الموجود في العقل من حيث أنه موجود كلي، ومن حيث أنه في نفس شخصية - والموضوع من جملة الشخصات - جزئي؛ وكيف يكون شيء واحد كلياً وجزئياً؟ وإن العلم والمعلوم بالذات عندهم واحد وكيف يكونان واحداً والعلم بالسواد يتصف به العالم، والمعلوم لا يتصف به العالم. إلا ترى أن العلم بالأشياء عين ذات الحق تعالى ويتصف به بخلاف الأشياء المعلوم.

ثم تصوير ما تصور هذا الفاضل وتمثيل ما تخيله أنا إذا فرضنا شخصاً محاطاً بمرآة بحيث انطبع صورة شخصه وجسده في تلك المرآة فهناك أمران: صورة حاصلة في المرآة وليست قائمة بها وهي الصورة الطبيعية التي في مادة الشخص، وصورة منطبعة في سطح المرآة قائمة به؛ فهكذا في المرآة التي هي في الذهن، فعنده لكل شيء يدرك ثلاث صور: الصورة الخارجية التي هي المعلوم بالعرض، والصورة الذهنية التي هي حاصلة في الذهن لا قائمة به وهي الأمر الذهني عنده، والصورة الخارجية القائمة بالذهن وهي الأمر الخارجي عنده، فلكل مقابل موضوع على حدة - س ر ه.

وكونه كلياً وجزئياً ، وأما إشكال كونه جوهرأ وعرضأ فبمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وإن أراد أنهما اثنان متغايران بالذات ، فيرد عليه سوى كونه مخالفاً للذوق والوجدان وإحداث^(١) مذهب ثالث من غير دليل وبرهان ، أنه قد تقرر عندهم وسنتلو عليك إنشاء الله تعالى أن كل صورة مجردة قائمة بذاتها فإنها علم وعائلة بذاتها ومعلومة لذاتها ، ربنا على ذلك إثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم ، فيلزم عليه أن يكون النفس الإنسانية عند تصوره المعقولات ، محصلة مكونة باختيارها لذوات مجردة عقلية علاقه فعالة ؛ بناءً على اعترافه بأنه يحصل عند تصورنا الأشياء أمر معقول غير قائم بالذهن ولا بأمر آخر غير الذهن كما هو الظاهر . وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود وإن كان بمعنى الأعداد من المستبين فساد واستحالته . كيف والنفس قابلة للمعقولات بالقوة ، وإنما يخرجها من القوة إلى الفعل ما هو عقل بالفعل ، فإذا أفادت النفس العقل ، فكانت إما علة مفضية لها ، فكان ما بالقوة بحسب الذات مخرجاً ومحضاً لما بالفعل بالذات من القوة ، هذا محال فاحش ؛ وإما علة قابلية لها ، فهو يناقض ما ذهب إليه ، لأن قابلية الشيء يجب أن يكون معالاً له ؛ وإن لم يكن شيئاً منهما وليست بغاية أيضاً . وهو ظاهر . ولا هي صورة لها . بل العكس أولى . فلا علاقة لها مع المعقولات ، فكيف يكون منشأ لوجودها . على أن الجدوث والتجدد يناقض كون الشيء عقلاً بالفعل كما تقرر عندهم .

وايضاً يلزم على هذا كون المعلوم كلياً وجزئياً باعتبار واحد . أما كونه كلياً فلكونه معقولا مجرداً عن الشخصات الخارجية . وأما كونه جزئياً فلضرورة كون المعلوم إذا كان حاصلاً عند النفس حصولاً استقلالياً من غير قيامه بها ، يكون متشخصاً

(١) وهو الجمع بين المذهبين من المثلية والشعبية ، فإن الحاصل في الذهن مثل الموجود الخارجي في الماهية ولازمها ، والقائم بالذهن شبهه لكونه كيفاً ، والموجود الخارجي أعني ذا الصورة من مقولة أخرى . وإحداث مذهب ثالث من حيث القول بالصورتين إذ القائل بالمثلية قال بصورة واحدة والقائل بالشعب أيضاً قال بصورة واحدة ولم يقل أحياناً بصورتين . س . د .

بنفسه ، إذا الوجود خارج ذهن يساق التشخيص كذلك وتحقيق المقام^(١) أن^(٢) تشخيص
الماهية المتكثرة الأفراد إنما يكون بهيئات ولواحق خارجية ، فإمام يحصل
الماهية حصولاً آخر غير ماهو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معرفة مقشرة
عن تلك الغواشي واللبوسات بتعريفية معرف وتفسير مقشرة ، لا يوصف بالكلية والاشتراك
بين كثيرين ، فلا بد أن يكون للماهية حصول للشئ المعرفي لها من المقادرات المانعة
من العموم والاشتراك ، إذ تعريفية الشئ للشئ لا ينفك عن وجود ذلك الشئ له ، ولا بد
أيضاً أن يكون وجودها المعرفي عين وجودها الحاصل لذلك الشئ أي الذي عرفها
عن الغواشي ؛ وإذا كان الوجود التجردى لماهية ما عين وجودها الارتباطي للذهن
الذي من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية ، فلا
محالة يكون وجودها له على نعمت الحلول والقيام لا غير ، إذ معنى^(٣) حلول الشئ في
الشئ أن يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل . فعلم مما ذكر^(٤-٣) أن

(١) أي بحيث ينور بطلان ما ذكره هذا القائل من كون الأمر الحاصل في ذهن
غير القائم به ، كلياً مجرداً مع أن الكلية والتجرد ما ينوط بالوجود للنفس ، ويقرر
ما ذكره المصنف من أنه لا بد من علاقة العلية بأن يكون النفس واحدة من العلة للأمر
الحاصل فيها . س . د .

(٢) لا ينبغي أنه لا يلزم منه أن يكون كلياً كان وجود الشئ في نفسه عين وجوده
لأنه تحقق الحلول ، إذا الموجبة لا تنعكس كنفسها . لكن المراد أن وجود الصورة
للنفس لما لم يمكن أن يكون من باب وجود الفعل للفاعل لكون النفس ولا سيما في مقام
العقل بالقوة قابلة قبولاً انفعالياً تجديداً - خصوصاً عند القائل - ، كان هذا الوجود
الرابطي المخصوص حلو لا . س . د .

(٣) أي الصورة الحاملة في ذهن وهي ليست في المادة ولا مغشاة بالغواشي ،
فينبغي أن يقول الصور الحاصلة في ذهن من غير قياسها به جزئية مخصوصة لكلية
معقولة .

قلت منظوره هذه الزام الخاف كما ينادى به قوله وقد فرضنا أنها معقولة الخ فإن
الصور لما كانت عندهم بتجريدها التجرد مجردة وبشربة المعرفي مرة وهذا منوط بوجودها للنفس
المعرفية وقيامها بها وهذا القائل لم يقل به في الأمر الحاصل ، كانت الصور باقية على ماديتها
والتفوق بالكلية والتجرد بتجرد اللفظ . س . د .

(٤) هذا ما اختاره د . في أمر الصور النفسانية العلية لدفع عدة من الإشكالات

المتوجهة الى القول بالوجود الذهني .

واجماله ان الصور العلمية الجزئية من المحسوسات والمتخيلات قائمة بالنفس قيام الفعل بالفعل ، وهي وجودات مثالية تنشأها النفس في المثال الاصغر الذي يسمى بالخيال المتصل بالنفس ، دون الخيال الاعظم المنفصل . والصور الكلية هي العقول الكلية التي تنال النفس وجوداتها الخارجية وتضيف اليها التريديد وتجوز انطباقها على كثيرين لضعف الادراك كالانسان الضعيف البصر الذي يدرك شبح زيد مثلاً ادراكاً بصرياً ضعيفاً ثم يجوز انطباقه على زيد وعمر وغيرهما ، وهذه العقول لما كانت اقوى وجوداً من النفس لا يمكن القول بكونها معلولة للنفس قائمة بها قياماً صدورياً بل النفس مظهر لها . فهذا مذهب اليه ربه ومن المعلوم انه مبني على تجرد الصور العلمية والقول بالخيال المتصل والقول بالمثال العقلية وهو ربه قائل بها جميعاً .

وهو الممكن ان يوجه اليه الاشكال من وجهين :

الاول ان العلمية والمعلولة والتجرد والمادية ونظائر ذلك من الشئون المختصة بالوجود الخارجي الحقيقي ، والوجود الذهني العاري من الآثار المترتبة لا يقبل شيئاً من ذلك ، لكونها آثاراً حقيقية عينية . ويشهد به تصريحه ربه في مبحث الجمل ان الجمل إنما هو من شئون الوجود الخارجي ، وكذا عده ربه في اول المنهج الوجود الذهني مقابلاً للوجود المجرد والبادي .

الثاني انه ربه يصرح بأن الوجود الذهني اضعف من الوجود الخارجي ، ويصرح أيضاً بان المثال والعقل اقوى وجوداً من الامور المادية ، ولازمه التناقض في الصور العلمية الجزئية ، والكلية المنطبقة على الانواع المادية وافرادها ، كصورة زيد المنطبق على زيد الخارجي وصورة الانسان المنطبق على افراده الخارجية ، فان الصورتين حيث كانتا من المثال والعقل فهما اقوى من مصداقهما وجوداً وحيث كانتا موجودتين ذهناً فهما اضعف من مصداقهما فهما اقوى واضعف معاً بالنسبة الى المصداق وهو التناقض .

لكن الإشكاليين ناشئان من قلة التدبر في المقام والاخلال بجهات البحث ويندفعان بتوضيح هذه الجهات و تحرير مورد الكلام في الوجود الذهني بما يرتفع به اللبس فنقول ان الذي شبه أدلة الوجود الذهني هو ان هذه الاشياء الموجودة في الخارج موجودة بعينها بوجود آخر لا يترتب عليه آثارها الخارجية بعينها ، ونعني بالآثار كل ما يحل عليه في الخارج من ذاتي او عرضي حلاً شائعاً وذلك كزبد الموجود في ظرف العلم حيث انه ليس بجوهر ولا جسم ولا نام ولا حيوان ولا ناطق وليس معه شيء من الكمالات الثانية التي لزيد الخارجي ، وهذا كما تدرى وجود آخر للشيء غير وجوده الخارجي الذي هو بحسبه واجد لكمالاته الاولى والثانوية . ويندفع به جميع الإشكالات التي مدارها على طلب آثار الماهية في وجودها الخارجي ، منها في وجودها الذهني . فالذي شبه أدلة الوجود الذهني ان جميع الآثار الخارجية التي تنصف بها الماهية في وجودها الخارجي مسلوقة عن وجودها الذهني . وهذا لا يدفع اتصاف الوجود الذهني

بـ بالحكم وجودية أخرى نعم مطلق الوجود كالعلية والمعلولية والشخص والتميز والتجرد ونحوها ، فان الحكم الناشئ من جهة القياس الى شيء غير الحكم الناشئ من جهة نفس الشيء ، فله الوجود الذهني جهتان حقيقتان :

الاولى جهة كونه مقيساً الى وجوده الخارجى ، وهو من هذه الجهة فاقد للآثار الخارجية التى له فى الخارج وهذه هي حقيقة حكايته وليس له إلا الحكاية عن ماورائه فقط وهذا هو مورد البحث فى الوجود الذهني .

والثانية جهة ثبوته فى نفسه من غير قياسه الى وجوده الخارجى بل من جهة ان هذا الحكم امر ثابت مطارد لعدم وله من هذه الجهة آثار وجودية مترتبة عليه ؛ ومن الممكن حينئذ ان يكون اقوى وجوداً من محكيه الخارجى ، وهو من هذه الجهة وجود خارجى لاذهني وهذه الجهة الثانية يمكن ان تشعب بحسب البحث الى جهتين أخريين :

أحدهما ان هذا الوجود المأخوذ فى نفسه حيث كان مسجوداً لنافع هو كيفية نفسانية داخلية تحت مقولة كيف لصدق حده عليه وهو انه عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته كما عليه معظم المشائين - اوانه صورة كمالية حاصلة لما اعنى انه صورة موجود مثالى او عقلى استعنت به نفوسنا اتحاد المدرك بالمدرک فتصورت بها نفوسنا تصور المادة بالصورة وسيتبين فى معناه ان الصورة والفصل غير داخلين تحت مقولة من المقولات الا بالعرض - وهذا ظاهر ما نسب الى اسكندر الافريدوسى - أو أنه صورة جوهرية لنفوسنا فى الجواهر وصورة عرض - وكذلك ثان لها فى المدركات التى من قبيل الاعراض وهذه الجهة هي التى يبحث عنها فى مبحث العلم .

وثانيتهما ان معلوم هذا العلم وهو الخارج المكشوف عنه هل هو المصدق المادى مثلاً والنفس تجرده عن العوارض المادية بغير التجريد كما فى المدركات الجزئية أو تمام التجريد كما فى الكليات كما هو المشهور - اوانه موجود مثالى او عقلى تام الوجود قائم بنفسه مجرد عن المادة فى وجوده ، والنفس اذا اتصلت من طريق الحواس نوعاً من الاتصال بالخارج المادى استعنت لان تساعد هذا الوجود المثالى او العقلى فى عالمه فتتحد به اتحاد المدرك بالمدرک فتأخذ منه صورة لنفسها وهذا علم حضورى تجرده النفس عين هذا المعلوم الموجود فى الخارج ، ويوجب الاتصال الذى بالمادة ان تطبقه النفس على المادة وتضمن انه هو المصدق المادى من غير ترتيب الاثار عليه ، فيحصل من هذا التطبيق العلم الحسولى . هذه هي جهات البحث فاحتفظ بها لئلا يختل باختلالها امر البراهين الموردة فى الابحاث المعقودة لها .

ويتبين من ذلك امور

أحدها ان المراد بالآثار المترتبة فى باب الوجود الذهني اعم من الكمالات الاولى والثانية .

وثانيهما ان الوجود الذهني وجود قياسى بذاته يرتفع بارتفاع القياس وان هذا معنى حكايته عما ورائه

وثالثها ان كل علم حصولي يكشف بعلوم حضوري معه - ط - .

الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها بقيامها بالنفس جزئية ومحسوسة لا كلية ومعقولة ، لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية التي تمنع المدرك أن يصير معقولا للنفس وقد فرضنا إنها معقولة للنفس موجودة بوجود آخر غير وجودها الخارجى الذي يصحبها الأغشية والأغطية الجسمانية المادية فتدبر .

ثم ليت شعري إذا كان المعلوم موجوداً مجرداً عن المادة قائماً بذاته والنفس أيضاً كذلك فمامعنى كونه فيها؟ وما المرجح في كون أحدهما ظرفاً والآخر مظروفاً؟ والظرفية بين شيئين مع مبانة أحدهما عن الآخر في الوجود إنما يتصور في المقادير والأجرام .

نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئاً من علوم الملكوتين ، يمكنه أن يذهب إلى مذهبنا إليه ، حسبما لو حناك إليه في صدر المبحث أن النفس بالقياس إلى مدركاتها الخيالية والحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل ؛ وبه يندفع كثير من الإشكالات الواردة على الوجود الذهني ، التي مبناها على أن النفس محل للمدركات وأن القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه .

منها (١) كون النفس هيولى الصور الجوهرية .

ومنها (٢) صيرورة الجوهر عرضاً وكيفاً .

ومنها اتصاف النفس بما هو منتفع عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية والفرسية والحجرية إلى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام .

فانه إذا ثبت وتحقق أن قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ليس بالحلول بل بنحو آخر غيره ، لم يلزم محذور أصلاً ولا حاجة إلى القول بأن ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها ، وهذا في المحسوسات ظاهرة كانت أو باطنية .

(١) سيأتى هذا الاشكال من وجهين في مرحلة العقل والمعقول من هذا السفر - س ر ه .

(٢) ان قلت حيثئذ يلزم عكسه .

قلت لا عرض في الذهن كما سنقول في علم الله وعالم ارباب الانواع . كيف و الكل

موجودة بوجود النفس نعم مفاهيمها تحمل على أنفسها بالاولى - س ر ه .

وأما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية من الأنواع المتأصلة فهي بمجرد إضافة إشراقية تحصل لها إلى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية على ما هو المشهور^(١) إلى تلك الأشخاص، بناءً على قاعدة المثل الأفلاطونية. وتلك الذوات

(١) متعلق بالمعقولات أوبها وبالانتزاع على التنازع، ادعى مذهبه قده ومذهب أفلاطون الإلهي للمعقولات سوى الذوات العقلية المشاهدة في عالم الإبداع عن بعد حتى تكون نسبة الذوات العقلية نسبة تلك المعقولات.

ان قلت لم فرق وجعل قده ادراك النفس للخياليات والحسيات بالإنشاء وللعقليات بالاضافة الإشرافية؟ وما هذه الاضافة؟

قلت لان احكام السوائية و العلولية من التقدر والتشكل والتكون - و بالجملة المحدودية - على المدركات الجزئية التي هي مدركات بالذات غالبية ولذا يقول المصنف كثيراً ان ادراكها بالفعالية والإنشاء وربما يصرح بالاتحاد أيضاً بملاحظة انها اشراقاته وظهوراته وظهور الشيء، ليس شيئاً على حياله، فالنفس هي عين المعنى وكل المدارك والمدركات صور وعبارات كما قيل في ظهور المبدء.

الكل عبارة و انت المهني يامن هو للقلوب مقناطيس

واما المدركات الكلية فأحكام الوحدة و التجرد و الاحاطة بالرقائق المثالية والطبيعية عليها غالبية لكونها مجردة عن الكونين مرتفعة عن الاقليمين فلها يقول ادراكها بالاتحاد، وهذا الاتحاد هو مراده من الاضافة الإشرافية والعلم الشهودي والعضوري، لان العلم العضوري له موردان الاتحاد والعلية لكن العلية غير مناسبة - وان تفوهوا بها قليلاً كما يقال العقل البسيط او النفس خلاق العقول التفصيلية والعلوم النفسانية - لما ذكرناه و لما ذكره في رد الفاضل القوشجي فبقى الاتحاد.

ان قلت ما يقول المصنف في المفاهيم الكلية المعدومة التي لا ارباب لها عندهم . قلت هذه المفاهيم تشترك مع المفاهيم الموجودة في أنها أيضاً حكايات عن هذه الأرباب للموجودات الا انها عنوانات غير مطابقة لها كما ان الحدود الغير المطابقة للمحدود تنحو نحوه عند الحاد.

وان اردت ان تعرف ذلك فانظر الى شمول نور الوجود كيف وسع نقيضه ومخالفه كالعدم حتى المطلق منه، والماهية حتى المخلافة منها عن الوجود بشدة التحليل والتعليل، فان درك الوجود الكلي الذي هو أبده وأعم من كل شيء، مشاهدة عن بعد نور حقيقة الوجود التي هي أظهر وأنور وأوسع من كل نور وفي. واما الاعراض فهناك عين الموضوعات فرائحة المسك والمسك هناك واحدة والالزم القوة.

اعلم ان استبحاش العقول عن أن ادراك الكني مشاهدة رب النوع لوجوه ذكرناها

العقلية وإن كانت قائمة بذواتها ، متشخصة بأنفسها لكن النفس لضعف إدراكها كالإله في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة تامة إياها وتلقى كامل لها ، بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة ، كما بصارتنا في هواء مغبر من بعد أو كما بصار إنسان ضعيف الباصرة شخصاً فيجتمل عنده أن يكون زبداً أو عمراً أو بكرة أو خالداً أو يشك في كونه إنساناً أو شجراً أو حجراً ، فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس وبالقِياس إلى إدراكاتها ، الكلية والإبهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود وذهن المعقولة ، أعم من أن يكون ناشئاً من قصور المدرك أو من فتور الإدراك : فإن ضعف الإدراك وقلة النيل كما يكون تارة من جانب المدرك بأن يكون قوته الإدراكية في نفسها ضعيفة كعقول الأطفال أو معوقة عن الإدراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للأبدان المتعلقة بعالم الظلمات ، فكذلك قد يكون أيضاً من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين : إما من جهة قصوره ونقصه وخفاءه في نفسه وإما من جهة كماله وجلاله وغاية ظهوره وجلاله ، فالأول كما في الأمور الضعيفة ، كالزمان والعدد والهيولي ونظائرها ، فلا محالة يكون تعلقها ضعيفاً لاتحاد العقل والمعقول بحسب الحقيقة ، والثاني كما في الأشياء التي تكون رفيع السمك وبعيد الدرك ، فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس ، كالعقول الفعالة ، وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها متهورة مبهورة من شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها إدراكه عاى التمام كما في إدراك العقل الواجب الوجود جل كبريائه .

والحاصل إن النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذاتاً عقلية

مجردة ، لا بتجريد النفس إياها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء ، بل بانتقالها من المحسوس إلى المتخيل ثم إلى المعقول ، وارتحال من

في حواشينا على الشواهد ، معظمها امران :

أحدهما التفاتهم إلى شيئية المفهوم وغفلتهم عن شيئية الوجود وعن أنه وجوداً

معيّاً ووحدة جمعية بسع كرسى نوره جميع دقائقه ولذا يكون كاسياً ومكتسباً .

وثانيهما جعلهم إياه مرآة لحاظ الجزئيات ؛ ولعمركموا يفلحوا - س ر .

الدنيا إلى الآخرة ثم إلى مدارئهما ، وسفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثم إلى عالم العقول . وفي قوله تعالى « ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون » إشارة إلى هذا المعنى ، فإن معرفة أمور الآخرة على الحقيقة في معرفة أمور الدنيا لأنها من جنس المضاف وأحد المتضافين يعرف بالآخر . وكأنا قد كدنا أن نخرج من أسلوب المباحثة فلنعد إلى ما كنا فيه .

فتقول العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود ^(١) وهو المجرد الحاصل للجوهر الدراك أو عنده - كما سنحقق في موضعه - وكل وجود جوهرى أو عرضى يصحبه ماهية كلية يقال لها عند أهل الله ، العين الثابتة ، وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها ^(٢) ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية والمعلولية والتقدم

(١) ليس المراد بنحو منه مثل وجود ماء أو نار أو غيرهما من الوجودات المحدودة الطبيعية، بل المراد أنه وجود آخر لهذه الماهيات سوى نوري، لا كهذا الوجود المادى الظلماني للماهيات، الذى لا يصلح للعلمية، فإرادته أن وجود الماهيات فى العقل أى فى آيات الانفس كوجودها فى آيات الافاق فكما أن الوجود فى الاعيان فىض الله المقدس و اضافته الاشراقية وليس بجوهر ولا عرض بذاته كذلك العلم وجود هو فيض النفس واشراقه وليس بذاته جوهر ولا عرض ، واما نفس شيئات الماهيات فجوهر وكم وكيف وغيرها بالحمل الا ولى لا بالشائع ، اذ الفردية يستدعى الوجود ولا وجود للماهيات بالذات والوجود الذى لها انما هو الوجودات المتفرقة ، وهذا الوجود الذى فى الذهن انما هو للنفس وهذا يوجه كوجود الماهيات فى نشأة العلم الربوبى اذ ذلك الوجود الشائع انما هو للعلم الربوبى لا للماهيات المعلومة .

ثم ان تقسيم الحمل أمر واقع فى البين لا ابتداء تحقيقاته عليه ثم خاض فى تشييم الجواب بقوله : فاذا تمهدت .

وكل نفاذه أوجله على أمرين :

أحدهما كون الاشياء فى الذهن هى بالاولى لا بالشائع .

وثانيهما كونها كيفاً بالحقيقة خذراً من اسناد السامحة الى رؤساء العلم .

ثم هذا الجواب مع انزام القواعد المشهورة والافتد مضى بتحقيقات اخرى - سره .

(٢) انما قال عند نامع أن الكل قائلون ان الماهية من حيث هى ليست الاهى

لا موجودة ولا معدومة ، لان من قال بأصالة شيئية الماهية قال فى الحقيقة الماهية ذاتها موجودة ولو بالاتساق والحيثية المكتسبة من الجاعل ، كالوجود عند المصنف قد فهو يقول به لساناً ، فالمراد انه لازم مذهبه ، وقولهم بها فى قوة القول به .

ولهم ما قال الامام الرازى : الحق ان عدم مجولية الماهية من متفرعات مسألة الماهية

من حيث هى ليست الاهى - كما سيتقل - سره .

و التأخر و غيرها - كما مريبانه - فكما أن الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات إنما هي وجودات مادية أو مجردة ولها ماهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض ، فكذا الموجود الرابطي أي المعلوم للقوى الإدراكية والمشهود لها والحاضر لديها إنما هي الوجودات الحسية أو العقلية؛ أما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الإنسانية ومشولاً بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجلدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه . وأما العقليات فبارتقاء النفس إليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس ، وتلك العقليات في ذاتها شخصيّة (١) وباعتبار ماهياتها كلية صالحة على كثيرين من أشخاص أصنافها النوعية . وحصول الماهيات والمفاهيم العقلية و وقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعي و وقوع عكسي ، وقوع ما يراه من الأمثلة في الأشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف ، من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها في ذاتها جواهر أو أعراض ، فكما أن ما يتخيل من صورة الإنسان في المرآة ليس إنساناً موجوداً بالحقيقة ، بل وجوده شبح لوجود الإنسان متحقق بتحقيقه بالعرض ، فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفاهيم تلك الأشياء ومعانيها لأذواتها وحقائقها ؛ ومفهوم كل شيء لا يلزم أن يكون فرداً له . وبالجمله يحصل للنفس الإنسانية حين موافاتها الموجودات الخارجية لأجل صقاتها و تجردها عن المواد صور عقلية و خيالية وحسية ، كما يحصل في المرآة أشباح تلك الأشياء و خيالاتها ؛

(١) هذا بظاهره ينا في ماحققه ان مناط الكلية نفس الوجود و لكن الوجود العقلي ، لسة دائرة ذلك الوجود وفسحة دوائمه و استواء نسبته الى رفاقته حتى قال في سفر النفس في بيان تجردها انه ليس عندنا اعتبار كلية الصورة العقلية غير ، و اعتبار شخصيتها غير . ثم كيف تكون باعتبار ماهياتها كلية والماهية من حيث هي لا كلية ولا جزئية . **فالتوفيق** أن يقال مراده قده بالكلية هنا هذا الاستواء الذي منشاؤه الفقدان الذاتي لكل شيء ، و مرط ابهام الكلي الطبعي الذي أشار اليه ، واحتمال الكثرة الذي منشاؤه المشاهدة عن بعد وضعف الالتفات الى الذات وباطنيات الذات « نسوا الله فأنساهم أنفسهم » أو المراد عدم الإباء عن الكلية كما هو شأن القابل لا الاقتضاء الذي هو حق الفاعل كما يظهر من ذلك الموضع من سفر النفس فذلك الوجود يقتضي الكلية وماهيته و ان لم تقتض لكن لا تأبأها - س ر ه .

والفرق بين الحصولين: أن الحصول في المرأة بضرب شبيه بالقبول ، و في النفس بضرب من الفعل .

ولا تظنن أن ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال ، إذ الفرق بين الطريقتين أنهم زعموا أن الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ، ماهيته وذاته ؛ وفي الذهن ، شبحه ومثاله دون ماهيته . ونحن نرى أن الماهية الإنسانية وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين ، لاحظ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين على ما قررناه ، إلا أن لها نحواً من الاتحاد مع نحو من الوجود أو أنها كالأشخاص مثلاً فإن مفهومه يتحد أما في الخارج فينبحو من الوجود يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد تام حساس مدرك للمعقولات^(١) ، وينحو آخر يصدق عليه أنه جوهر مفارق عقلي مسمى بروح القدس على رأي أفلاطون ومن سبقه ، وأما في الذهن فينبحو آخر يصدق عليه أنه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حالاً أو ملكة^(٢) .

تحقيق وتفصيل
اعلم أن حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين :
أحدهما الشائع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف ؛ وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً ؛ ويرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ، سواء أكان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية

(١) هذا هو التعريف المشهور بل المتفق عليه للإنسان . ولي عليه كلام ؛ فإن المقصود من التعريف أما الاطلاع على الذاتيات للمعرف ، وأما امتيازها عما عداها فقط ؛ والمقصود هنا هو الأول فحينئذ كان الواجب عليهم الإشارة إلى استيفاء مقام المعدنية مثلاً ، كما أشاروا إلى مقام هيولوبته بالجوهر ، وإلى جسميته بقابل الأبعاد ، وإلى نباتته بالنامي ، وإلى حيوانيته واستيفائه الشاعر الظاهرة والباطنة والحركة الباعثة والعاملة بالحساس والمتحرك بالإرادة ، وإلى عقله بالقوة وبالفعل بالناطق ؛ فالطبيعة مالم تستوف شرائط النوع الأخس لم تتخطها النوع الأشرف . ولو أدرج قولنا له صورة معدنية مثلاً في قابل الأبعاد ، فليدرج النامي أو الحساس فيه وهو مناف للغرض الذي هو الاطلاع على الذاتيات . وليس المقصود الامتياز فقط والا لتأتي بالاكتفاء بالناطق بل الضاعك مثلاً . فالتعريف التام أن يقال الإنسان هو الجوهر القابل للأبعاد ذو الصورة الفضرية والمعدنية النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق - س ر .

(٢) هذا على المنهج المشهور وسيأتي الكلام في كونه كيفاً بالعرض - س ر .

الطبيعية أو على أفرادها كما في القضايا المتعارفة من المحصورات وغيرها ؛ وسواء كان المحكوم به ذاتياً للمحكوم عليه و يقال له الحمل بالذات ، أو عرضياً له ويقال له الحمل بالعرض . والجميع يسمى حملاً عرضياً ^(١) .

وثانيهما أن يعنى به أن الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول ومفهومه بعد أن يلحظ نحو من التغاير ، ^(٢) أي هذا بعينه عنوان ماهية ذلك ، لأن يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ؛ ^(٣) ويسمى حملاً ذاتياً أولياً ، أما ذاتياً لكونه لا يجري ولا يصدق إلا في الذاتيات ، وأما أولياً لكونه أولى الصدق أو الكذب ، فكثيراً ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد ، ^(٤) بل مفهوم واحد

(١) لأن الهو هوية في مقام وجود الموضوع والمحمول و الوجود عرضي للماهية بخلاف الثاني - س ر ه .

(٢) لأن الحمل يستدعي التغاير بوجه ، العينية بوجه ، ففي حمل العدد على المحدود وهو الحمل الأولي الذي مفاده الهو هوية مفهوماً والاتحاد ماهية ، التغاير بالاجمال والتفصيل ، وهو تغاير جلي ، وفي حمل الشيء على نفسه وهو أيضاً أولى نقول مثلاً إذا فرض أحد الجمل المركب فقال جبل الانسان انساناً وقتلنا في رده الانسان انسان فكأننا قلنا الانسان الذي جوزت سلبه عن نفسه هو الانسان الذي ثبوت نفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال ؛ وكذا قول الحكماء ، الانسان ، من حيث هو ليس الا هو حمل أولى أي الانسان من حيث هو أي نفسه انسان ليس موجوداً ولا معدوماً ولا غير ذلك مما ليس عيناً وجزءاً له ، فكأنهم قالوا الانسان الذي جوزتم انه في ذاته موجود مثلاً هو الانسان الذي في ذاته جامع ذاته وذاتياته لا غير . وما ذكرناه ظهر انه ليس من باب حمل الشيء على نفسه الذي هو غير مفيد ، على ان عدم الافادة باعتبار ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري أي لازم وكذا ضروري أي بديهي ، لانه لا حمل يصدق هنا فاذا تحقق الحمل ومعلوم انه ليس المقصود انه هو في مقام الوجود فقط دون المفهوم ، تحقق انه حمل أولى أي هو هو مفهوماً - س ر ه .

(٣) المراد بالذات المصادق وهو شيئية الوجود ، يعني كلما تحقق الاتحاد في المفهوم تحقق في الوجود ، اذ مفهوم واحد لا يتعدد وجوده ؛ ولا عكس كلياً . ولكن النظر في الحمل الأولي الى الاتحاد في المفهوم ، والمراد من الوجود في كلامه قدم من الضارحي والنهني البني والتقديرى ، فان قولنا عدم عدم واجتماع التقيضين اجتماع التقيضين و أمثالهما من هذا الحمل ولا وجود هنا حتى يقتصر أولاً - س ر ه .

(٤) كقولنا الضاحك كاتب وليس بكاتب ، أي هو هو وجوداً وليس هو هو مفهوماً و ماهية . وفيما ذكر في الترقى بكلمة بل الموضوع والمحمول كلاهما واحد مثل ان مفهوم الضاحك الذي هو القدر المشترك بين الضاحكين ضاحك بالاولى وليس بضاحك بالشام

على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين ، كالجزئي ، واللامفهوم ، واللاممكن بالإمكان العام ، واللا موجود بالوجود المطلق ، وعدم العدم ، والحرف ، وشريك الباري ، والنقيضين . ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة أخرى سوى الشروط الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل ، فالجزئي مثلاً جزئي بالحمل الذاتي ، ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف ، ومفهوم الحرف حرف بالأول إسم بالثاني

فإذا تمهدت هذه المقدمة فنقول : إن الطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ، ^(٢١) ومن حيث وجودها في

(١) المراد بها نفس الطبائع المرسله اللا بشرطية القسمية والماهيات من حيث هي هي الكليات الطبيعية كما مر قبل تقسيم الحمل ، وليس المراد بها الكليات العقلية المصطلحة المقابلة لها كما يظهر لك من مطاوى تحقيقاته ولا سيما على مذهبه قده ان الكلي العقلي هو رب النوع الشاهد عن بعد ، فانه مندرج في الجوهر حيث اندرج الفرد في الطبيعة ، وقد قلنا منه ان حيثية كليته بعينه حيثية شخصيته وهو قده بصدد نفى فردية نفس شيئية الماهية ، فقوله من حيث كليتها أي إبهامها المفرط كما مر . وقوله من حيث عقليتها أي نفس مفهومها الذهني - س ر ه .

(٢) قد عرفت ان مذهبه ره في الصود الذهنية ان الجزئيات منها معلولة للنفس وهي مصدر لها ، والكليات حاصلة لها عن مشاهدة نفس المجردات العقلية من بعد ويترتب على ذلك تجويز انطباعاتها على كثيرين وإبهامها فالنفس مظهر لها لا مصدر ، لكونها أقوى وجوداً وأصرح فعلية من النفس . فقوله ره هي هنا تصوير مظهراً او مصدراً لها الخ الظاهر ان ضمير تصوير راجع الى النفس وضمير (لها) راجع الى الطبائع العقلية و مراده ره بذلك ان النفس تصوير مظهراً للطبائع العقلية ان بقيت على حالها من الكلية وتصور مصدرها لها ان تبنت بتعينات خيالية أوحية .

ثم هذا الذي وجدت في النفس وجود صفة لموصوف هو داخل تحت مقولة الكيف بالذات وحيث كانت حيثية معقوليتها الغير الداخلة تحت مقولة متحدة الوجود مع هذه الحيثية الداخلة تحت الكيف بالذات فهي كيف بالعرض ؛ فالطبائع العقلية من حيث نفسها جواهر مجردة خارجية أو هيئات نورية فيها ؛ ومن حيث وجودها صفات للنفس وعلومها لها ، تحت مقولة الكيف ؛ ومن حيث كليتها ومعقوليتها للنفس - وهو البعوث عنه في الوجود الذهني - غير داخلة تحت مقولة من المقولات وانما لها مفاهيم المقولات لاحقاقتها ط .

النفس^(١) أي وجود حالة أو ملكة في النفس يصير مظهراً أو مصدراً لها، تحت مقولة الكيف^(٢). فإن شئت عنا ليس الجوهر مأخوذاً في طبائع أنواعه وأجناسه وكذا الكم والنسبة في طبائع أفرادهما كما يقال الإنسان جوهر قابل للأبعاد حساس ناطق، والزمان كم متصل غير قار، والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط. نجيبك يا أخا الحقيقة بأن مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حد الإنسان فرداً للجوهر، مندرجاً تحته، كما أن كون مفهوم الجزئي وحده - وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين - عين نفسه لا يوجب كونه جزئياً. وكون حد الشيء عين محدوده وإن كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحد فرداً للمحدود. وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصير من جزئيات الجوهر وأنواعه. وكذا باقي المقولات. وإنما يلزم لو ترتب عليه أثره^(٣) بأن يكون نفس مفهوم الجوهر مثلاً من حيث هو بشرط الكلية إذا وجد في الخارج كان لافي موضوع، وهذا المفهوم بشرط الكلية يمتنع وجوده في الخارج، إذ كل موجود خارجي مشخص. وكذا نقول في أكثر الحدود والمفاهيم، فإن حد الحيوان وهو مفهوم الجوهر (١) أي يكون الوجود مبرزاً للاحكام نفس السمايات الكامنة والا فانت تعلم أن الوجود ليس جوهرأ ولا عرضاً فكيف يكون كيفاً أو نقول ان الوجود واسطة في الثبوت في اتصاف الماهيات بالكيفية كالشمس لسخونة الماء، أو لسواد الوجه لا واسطة في العروض كحركة السفينة لحركة جالسها - س ر ه .

(٢) أي النفس، مظهراً؛ هذا بالنسبة الى الصور العقلية. أو مصدراً، هذا بالنسبة الى الصور الجزئية - س ر ه .

(٣) أقول مبني تحقيقاته في ان المفاهيم في الذهن ليست هي هي بالعمل الشائع ان الماهيات المعبر عنها بالكليات الطبيعية اعتبارية مخصصة، والمصادقية والفردية انما هي بالوجود، فمفهوم الجوهر الجنسي أو الجوهر النوعي كالإنسان وكذا مفهوم الكم الجنسي أو النوعي كالخط وغير ذلك مع قطع النظر عن الوجودات الخاصة بها لا يصدق على نفسها الا بالعمل الاولى. وعلى هذا كان يكفي أن يقول نفس المفهوم الذهني من الجوهر ولا يترتب عليه الاثر بلا حاجة الى شرط الكلية كما سيذكر في مفهوم السطح والإنسان، الا انه قد ازداد في البيان بين ان الكلي العقلي أيضاً لا يصدق على نفسه بالعمل الشائع بما قاله، وأيضاً المفاهيم مأخوذة بالوجود أيضاً أي العقلي لا يصير أفراداً لان ذلك الوجود وجود النفس - س ر ه .

النامي الحساس ، لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع ، وإن حمل عليه حملاً أولياً .

فان قلت : إذا لم يكن الطبائع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في أي نحو كان من الوجود ، لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقة عليها على أي وجه أخذت ، ولم يكن الأشخاص أيضاً مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه ، إذ حقيقة الشيء ليست إلا الماهية النوعية له .

قلت : كون موجود مندرجاً تحت مقولة يستتبع أمرين : (١)

أحدهما أن يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذاً في حقيقته ، كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط ، فإنه اعتبر فيه هذه المفاهيم اعتبار أجزاء الحد في الحد .

وثانيهما أن يترتب عليه أثره ، بأن يكون باعتبار كميته قابلاً للانقسام والمساوات و باعتبار اتصاله ذا أجزاء مفروضة مشتركة في الحدود ، وباعتبار قراره ذا أجزاء مجتمعة في الوجود .

إذا تمهد هذا فاعلم أن الطبائع النوعية إذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخصات الخارجية ، ترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني ، وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخصات الظلية يكون تلك الطبائع حاملة لمفومات الذاتيات من غير أن يترتب عليها آثارها ، إذ الآثار للموجود لا للمفهوم ؛ مثلاً الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم ، لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكمية أي ليس الحاصل في الذهن من حيث أنه موجود ذهني وقائم به قابلاً للانقسام إلى الأجزاء لذاته ، بل هو معنى بسيط مجرد . بحيث إذا وجد في الخارج يترتب عليه آثار الكمية لذاته . ومثل ذلك ، الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مجعلاً لكن ليس حيواناً يترتب عليه آثار الحيوانية : من الأبعاد بالفعل والتجيز والنمو والحس والحركة في الذهن ، بل يتضمن

(١) جعل مناط الفردية ترتب الآثار . وعلى هذا لم يكن الوجود في الخيال أيضاً فرداً كما لا ينبغي . س د هـ .

لمعنى الحيوان المجرد عن العمل ، المعزول عن الآثار والأفعال ؛ وكذا حال الناطق .

فإن : قلت ما حسبته من آثار الذاتيات منفكة عن الأنواع في الذهن ، هي نفس الذاتيات ، فإن معنى الكم ليس إلا نفس المنقسم بالذات ، فكيف يكون الحاصل في الذهن كمّاً ولا يكون قابلاً للانقسام ، لأنه معنى عقلي مجرد بسيط ، وإذا كان منقسماً بالذات فلا يكون كيفاً .

قلت : بل هو باعتبار أخذ مفهوم الكم فيه . وأدلة الوجود الذهني بعد ^(١) تمامها لا يستدعي إلا حصول نفس ماهيات الأشياء في الذهن لأفرادها وأنحاء وجوداتها . وقد أقمنا نحن البرهان على امتناع انتقال أنحاء الوجودات والتشخصات من موطن إلى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء .

وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الأنواع كحمل مفهومه على نفسه ؛ بمعنى كونه مأخوذاً في حدّها كأخذ الشيء فيما هو ذاتيّته أو ذاته ، فكما أن مفهوم الكم باعتبار لا يصير فرداً لنفسه ولا يصير منقسماً لذاته ، كذلك الأنواع الحاصلة منه في العقل . فيجملة ما قررناه ظهر لك أن شيئاً من المقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات ، ^(٢) بمعنى كونها أفراداً لها ، بل المقولات إما

(١) إنما قال ذلك لأنه يصعد اتسامها و تشييد أركانها بعد ، لأنها مزيفة عنده

- س ر -

(٢) هذا أيضاً دليل على ما قلناه إن المراد نفي اندراج شيئات الماهيات تحت المقولات بنحو الفردية لا الكليات العقلية فقط . ثم الكليات العقلية هكذا على مذاق القوم ، وأما على مذاقه فده نفس مفاهيمها هكذا فإن العقل عنده بشاهدة النفس للمثل الأفلاطونية الشخصية ، وعدم فرديتها كونها مشاهدة عن بعد ، فيحتمل كل واحد منها الكثرة .

ثم إن ما ذكره يصح في كليات الجواهر والاعراض التي في العقل ، وأما الصورة الجزئية التي في الخيال كالإنسان مثلاً فهو جوهر و إنسان بالفعل الشائع ، و ناهيك في ذلك قولهم إن لكل طبيعة أفراداً ذهنية ، والفرد مصداق الطبيعة بالفعل الشائع .

والجواب أنه لا يتفاوت الأمر عند الصنف فإن نفس الطبيعة في الوجود الخيالي أيضاً ليس فرداً حتى إن الوجود الخارجى أيضاً كونه فرداً ليس باعتبار نفس الطبيعة وإن كان

عينها أو مأخوذ فيها ؛ وأما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ^(١) ناعته له من مقولة الكيف بالعرض ، لأن الكيف ذاتي لها ؛ وأصل الإشكال وقوامه على أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات ، وهو مما لم يقم عليه برهان ، وما حكم بعمومه وجدان ؛ وهو الذي جعل الأفهام صرعى و صير الأعلام حيارى حيث أنكر قوم الوجود الذهني ، وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم أن إطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه و المسامحة ، فاختار كل مذهباً وطريقه ، ولم

١٠ الفرد نفس الطبيعة أيضاً بالعرض ، فإنها موجودة بالوجود الخاص بها والوجود عين التشخص فهو الشخص بالذات وهو الواسطة لعروض الشخص والفردية للطبيعة أيضاً ، وأما الوجود الخيالي مما يعد فرداً من الطبيعة فليس موجوداً بالوجود الخاص بالطبيعة لأن ذلك الوجود وجود النفس ولا سيما على قاعدة اتحاد المدرك والمدرك فإنها وجود واحد بسيط ينتزع منها مفاهيم عامة وخاصة بلا انشلال في وحدتها وبساطتها ، فكل وجود خيالي اشراق من النفس وظهور منها كما في الوجود الاحاطي الذي في العاقلة الذي يشل سعة ردائه وقائمه

من كل نوع ؛ ويوجه آخر ليست الصور العلمية أفراد المقولات لكونها فوق المقولات كالنفس لا لكونها دونها وقد تكلم قده في مرحلة العقل والمقول أيضاً في هذه المسئلة فانتظر من رد .

(١) لما فرغ من تصحيح ان المقولات في الذهن ليست بالحمل الشائع مقولات بل بالحمل الاولى فقط ، ذكر الجزء الثاني من المطلوب ، وهو انها كيف بالحمل الشائع ولما رأى انه لو صدق عليها الكيف صدقاً ذاتياً أعاد الاشكال جذئاً ، قال انها كيف بالعرض ، لكنه قده ما ذكر في بيان كيفيتها سوى أنها صفات للذهن وأن وجودها في النفس . وأنت تعلم انه لا يثبت سوى عرضيتها المطلقة الشاملة لكل المقولات في الذهن كما قال المحقق الدواني وغيره ، فإن وجودها في أنفسها كونها وتحققها لا امر ينضم اليها ، والوجود ليس كيفاً ، ونفس تلك الماهيات من مقولات المعلومات مع أن وجودها في أنفسها عين وجودها لموضوعها وهو النفس . ثم انتسابها الى النفس ان كان اضافة اشراقه من النفس فالاشراق هو الوجود ، فكان كاشراق الحق في كل بعينه ، فلم يكن من مقولة الكيف ، بل من مقولة المعلوم ولكن بالعرض ، وان كان اضافة مقولية كان المعلومات اضافة بالعرض لا كيفاً بالعرض ، ثم ما بالعرض لا بد وان ينتهي الى ما بالذات فما ذلك الكيف بالذات حتى تكون تلك المفاهيم الذهنية كيفيات بالعرض له ، والكيف من المحولات بالضميمة وليس كالعرض المطلق ، ولا ضمنية فيها ينتزع منها ماهية الكيف المطلق وماهية الكيف الخاص كمفهوم العلم .

والجواب ان بنائه على طريقة القوم من القيام الحلولي لا الصدوري ولا الاتحاد بالمقولات في العقل مفاهيم جوهر و كم وكيف الخ ويضاف اليها وجود ناعته عند القوم وهذا الوجود له ماهية هي مفهوم العلم وهي كيف بالذات والمقولات كيف بالعرض .

يهتدوا إلى حله سبيلا ولم يأتوا بشيء يسمن ولا يغنى قليلا .

الاشكال الثاني : إنا نتصور جبالا شاهقة وصحارى واسعة مع أشجارها وأنهارها وتلالها وهادها ، و نتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك ، فوجب على ماذهبوا إليه أن يحصل تلك الأمور في القوة الخيالية التي ليست جسماً ولا متقدرة ، بل كيفية وقوة ^(١) عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس ، وكذا إذا تصور زيداً مع أشخاص آخر إنسانية ، يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية ناس مدركون متحركون موصوفون بصفات آدميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنائعهم ؛ وهو مما يجزم العقل بطلانه . وكذا لو كان محل هذه الأشياء الروح التي في مقدم الدماغ فإن شيء قليل المقدار والحجم ، وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه . ولا يكفي الاعتذار بأن كليهما يقبلان التقسيم إلى غير النهاية فإن الكف لا يسمع الجبل وإن كان كل منهما يقبل التقسيم لا إلى نهاية .

والجواب أن هذا إنما يرد نقضاً على القائلين بوجود الأشباح الجسمية والأمثلة الجرمانية في القوة الخيالية أو الحسية ؛ ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف ، كما لا يذهب على متبوع أقوالهم . وليس لهذه القوى إلا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والأشباح في عالم المثال الأعظم كما هو رأى شيخ الإشراق تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس والرواقين ، وأسباباً وآلات للنفس بها يفعل تلك الأفعال والآثار في عالم مثالها الأصغر كما ذهبنا إليه . ^(٢) والحاصل إنه لا يرد ذلك

(١) أما أن المراد بكليتهما واحد ، فإن القوة تطلق على المبادئ العرضية كما يجنى في القوة والفعل ، وأما أن الكيفية إشارة إلى القول بعرضيتها كما هو قول كثير من الأطباء والقوة إشارة إلى القول بجوهريتها وأنها كالصور النوعية الجوهرية - س ر ه .
(٢) والحاصل أن هناك صوراً مادية في خارج المشاعر ولها آثار مادية في القوى الحسية عند اتصال الحواس بالمحسوسات ولا إدراك ولا شعور في هذه المرحلة ويقارنها شعور وإدراك من النفس تظهر به هذه الصور ظهوراً على نعت الجزئية أو على نعت السعة والكلية ، وظرف هذين النوعين من الصور الظاهرة للنفس عالمان مجردان عن المادة هما وراء عالم المادة ، أحدهما عالم المثال الأعظم أو الأصغر - على خلاف فيه - والآخر عالم العقول الكلية . والعوالم الثلاث - المادة والمثال والعقل - متطابقة - ط .

نقضاً على من أثبت وجوداً آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسماني .

وبالجملة فإنما يثبت بأدلة الوجود العلمي للأشياء الصورية ، وجود عالم آخر ؛ وأن لهذه الصور والأشباح وجوداً آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة ، وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنية ، بل ربما يشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين ، المستغلبة عن مخالطة هذين العالمين ، بمعونة القوى الباطنية ، كما يشاهد هذه الأشباح بمعونة القوى الظاهرة . وبالجملة يستدل النفس المجردة بإدراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم ، وإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شيعي مقداري ، كما يستدل بإدراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عال على الإقليمين ، لأننا ندرك ما شاهدناه مرة من أشخاص هذا العالم بعد إنعدامه على الوجه الذي شاهدناه أولاً من المقدار والشكل والوضع ، به يتصّب عند المدرك ، وبه يتمثل بين يديه بخصوصه ؛ وله وجود ألبتة وليس في هذا العالم بالقرض ؛ فوجوده في عالم آخر . فذهب أفلاطن والتقدماء من الحكماء الكبار ، وأهل الذوق والكشف من المثاليين ، إلى أن موجودات ذلك العالم قائمة لافي مكان ولا في جهة ، بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس ؛ إذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الإين والشكل والكم واللون والضوء وأمثالها بالكلية ، والموجودات الحسية مغمورة في تلك الأعراض ، وأما الأشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد ، حيث لا يدخل في جهة ولا يحويها مكان ؛ ونحو تجسم ، حيث لها مقادير وأشكال .

وخلاصة ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي في حكمة الإشراق لإثبات هذا المطلب أن الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين ^(١) على ما هو

(١) تهيب لقله فكذلك صورة المرآة ليست في البصر لتدخل في الكلية حسية يقول صورة المرآة ليست في كذا ولا في كذا فيكون في كذا وهو عالم المثال . ثم اعلم أن تضيق الوهم هذه الاشباح الخيالية المثالية ، سره جعلها مرآة لمعاظنة

رأى المعلم الأول ، ولا يخرج الشعاع من العين إلى المرئي كما هو مذهب الرياضيين ، فليس الإِبصار إلا بمقابلة المستنير للعين المليمّة لا غير ، إذ بها يحصل للنفس علم إشراق حضوري على المرئي فيراه ؛ وكذلك صورة المرآة ليست في البصر ، لامتناع انطباع العظيم في الصغير ، وليست هي صورتك أو صورة ما رأيته ^(١) بعينها كما ظن لأنه بطل كون الإِبصار بالشعاع ، فصلا عن كونه بانعكاسه . وإذ تبين أن الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من الأجسام ، ونسبة الجليدية إلى المبصرات كنسبة المرآة إلى الصور الظاهرة منها ؛ فكما أن صورة المرآة ليست فيها ، كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست في الجليدية ؛ بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس إشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير ، فإن كان له هوية في الخارج فيراه ، وإن كان شعباً محضاً فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرآة . فإذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور الأشياء المقابلة ، وقع من النفس أيضاً إشراق حضوري فرأت تلك الأشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية . لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع -

الماديات الجزئية لا ملحوظاً بالذات لكونها عند أرغب وأحب ، لكن اشبه عليه ان مرغوبيتها وحسنتها بدخلية البدن فلولا حرارة الكبد لم يكن الماء البارد الجزمي بهذه المثابة من المرغوبة وهكذا - س د .

(١) إنما لم يقل وليست في المرآة نفسها أيضاً لجريان هذا الدليل فيها أيضاً . وأعلم أن المصنف اختصر قول الشيخ الإشراقي قده فان الشيخ في البحث المصدر بالحكومة بعدما بطل كون الإِبصار بخروج الشعاع وبالانطباع في كلام مبسوط ، عقد بحثاً آخر مصدراً بالقاعدة فقال : أعلم أن الصورة ليست في المرآة والا ما اختلفت رؤيتك للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك اليها إلى آخر ما قال ؛ فمزج المصنف قده بين البعثن وجعل الأول تمهيداً للثاني والثاني مثبثاً لعالم المثال ، بل هذه المقالات في أواسط حكمة الإشراق و قوله : وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين الخ في أوآخرها ولذا قال المصنف وخلاصة ما ذكره الشيخ .

ثم انه لما كان انطباع العظيم في الصغير مستثماً فمن قال ملفزاً .

كوهي اندر ینہ دانی یافتہ دانی کہ چیست

بحری اندر سرمہ دانی یافتہ دانی کہ چیست

ارادہ مظهریة العین و الدماغ ، و الجليدية بقدر حب القطن و الدماغ بقدر

المكحلة - س

وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ ، فإذا ن
 الصور الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان ، لا امتناع انطباع الكبير في الصغير ، ولا
 في الأعيان ، وإلا ليراها كل سليم الحس ؛ وليست عدماً ، وإلا لما كانت متصورة ولا
 متميزة ولا محكوماً عليها بالأحكام المختلفة الثبوتية . وإذا هي موجودة وليست
 في الأذهان ولا في الأعيان ولا في عالم العقول - لكونها صوراً جسمانية لاعتقالية -
 فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل - لكونه
 غير مادي تشبيهاً بالخيال المتصل - وهو الذي ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون
 كأفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنبأ دقلس وغيرهم من المتألمين ، وجميع السلاك
 من الأمم المختلفة ؛ فإنهم قالوا : العالم عالمان عالم العقل ^(١) المنقسم إلى عالم
 الربوبية وإلى عالم العقول والنفوس ، وعالم الصور المنقسم إلى الصور الحسية وإلى
 الصور الشبعية . ومن هاهنا يعلم أن الصور الشبعية ليست مثل أفلاطون ، لأن هؤلاء
 العظماء من أكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور ، يقولون بالممثل الأفلاطونية ،
 وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية ، وهذه مثل معلقة في عالم الأشباح
 المجردة ، بعضها ظلمانية هي جهنم عذاب الأشقياء ، وبعضها مستنيرة هي جنات يتنعم
 بها السعداء من المتوسطين وأصحاب اليمين ، وأما السابقون المقربون فهم يرتقون
 إلى الدرجة العليا ويرتفعون في رياض القدس عند الأنوار الإلهية والمثل الربانية .

نقد عرشي

إعلم أنا معن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي كما
 ذهب إليه أساطين الحكمة وأئمة الكشف حسب ما حرره وقرره

صاحب الإشراف أنتم تحرير وتقرير ، إلا أنا خالف منه في شيئين ^(٢) :

(١) أي عالم المعنى المنقسم - س د هـ .

(٢) لا يجب في أن النفس لا تنال شيئاً من معلوماتها إلا بعد وجودها للنفس ولازم
 هذا الارتباط كون وجود المعلوم سواء كان جزئياً أو كلياً ، قائماً بالنفس ومن مراتب
 وجودها ، فالنفس لا تنال شيئاً إلا في داخل ذاتها ودائرة وجود نفسها ولازم ذلك أن يكون
 لها مثال خاص بها منطبق على المثال الأعظم الإلهي خصوصية وجود النفس نظير
 الخطاء الحاصل للحواس في محسوساتها المستند إلى خصوصيات الحواس أو المعسوس
 وكالتغير الحاصل للمرئي باختلاف المرئي في أشكالها من تزيين وتثليث واستطالة

أحدهما أن الصور المتخيلة عندنا موجودة ^(١) - كما أومأنا إليه - في صقع من النفس بمجرد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال ، لافي عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها - كما يفهم من كلامه - لظهور أن تصرفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية وما يبعث به من الصور والأشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس إلا في العالم الصغير النفساني لأجل شيطنة القوة المتخيلة ؛ وأن هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها إليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتشيتها ، فإذا أعرض عنها النفس انعدمت وزالت ، لأنها مستمرة الوجود باقية لا ببقاء النفس وحفظها إياها كما زعمه ؛ والفرق بين الذهول والنسيان أن للنفس في الأول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره ، بخلاف الثاني فإن فيه يحتاج إلى ذلك أو ما هو بمنزلته كالعلامات الدالة .

والثاني أن الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال ؛ وعندنا ظلال للصور المحسوسة ، بمعنى أنها ثابتة في هذا العالم ^(٢) نبوتاً ظلياً أي نبوتاً بالعرض لا

بإستدارة وغيرها ويؤدي الى مغامرة المرآت للرمي بقوله ده بثبوت مثال خاص بالنفس غير المثال الاعظم العام مما لا محيص عنه لكن ينبغي أن يقال بمثله في العقل فان ما تجده النفس من الصور العقلية أيضاً غير خارج عن عالم نفسها وحيطه ذاتها لجريان مامر من البرهان في المثال فيه بعينه - ط -

(١) أقول الواجب على المصنف قده على حد وما قال في التعقل انه بشاهدة النفس أبواب الانواع عن بعد أن يقول في التخيل بمثل ما قال الشيخ الاشراقي قده ، والاشكال التي تتراءى قبيحة من قبيل تلون الظاهر بلون المظهر وجازمته في الكليات العقلية اذ كثيراً ما يقع المغالطة فيها .

والحق عندي في التخيل ما قال المصنف قده ولكن في التعقل انه بشاهدة النفس النورية عكوس المثل الالهية و أشعتها المتفاوتة معها مرتبة ، فكما أن خيالات النفس عالم مثالها الاصفر كذلك عقلياتها عالم عقلها الاصفر لاعلم العقل الاكبر ، اللهم الا اذا فتت النفس في العقل الفعال - س - ده .

(٢) أي لافي عالم الملكوت ، نبوتاً ظلياً ، أي حكايات للعواكس ، وحكاية الشيء وظل الشيء ليس بشيء فهي كسراب بالنسبة الى حقائق هذا العالم الطبيعي ، فهي ظهور الحقائق لا كنه ذاتها والسراب أيضاً شيء مشاهد الا انه حكاية الماء وعكسه وهذا تحقيق حسن مبهر من برهان المم وله غاية معككة أيضاً هي تطابق المثال و السثل له

بالذات ، وكذا ثانية ما يراه الأحوال من الصور ، وثانية الصوت الذي يقال له الصدى كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجية ، كما أن ما سوى أنحاء الوجودات أعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء كما في النظم لبعض العرفاء (١).

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز

الاشكال الثالث إنه لو كان للأشياء وجود في الذهن على ما قررتم ، يلزم أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمانية والأنواع العرضية (٢) فرد شخصي مجرد

لان اكثر تشيلات المتألهين، العكس والظل والصدى وثاني ما يراه الاحول كقول العارف

هر چیز جزا و که آید اندر نظرت نقشی دومین چشم احول باشد

يعني من حيث انها ترى ذواتاً مستقلة منفصلة - س ر ه .

(١) قبله :

عشق در پرده مینو آرد ساز هر زمان زخمه ای کند آغاز

فالمراد بالنغمه هو الوجود المنبسط والنفس الرحمانى و كلمة كن الى غير ذلك من الالقاب الحسنی، وبالصدى الماهيات التي هي كالعكوس للوجودات ومن هذا الاصطلاح قال الجامی .

يكصوت برد و غوغونه همی آیدت بگوش

گاهی نداش نام نهی و گهی صدا

وقال في موضع آخر

از ندای تو در افتاد صدائی بحرم

خواست صد نهره لبیک ز أهل عرفات

ومثل ذلك كثير. وفي المصراع الثاني من البيت الذي نقله المصنف إشارة الى عدم نفاذ كلمات الله تعالى اذ لا يجوز عليه تعالى الصمت بل يحق الحق بكلماته دائماً. ثم هذا الذي ذكره من التطبيق على الوجود و الماهية مع عدم ملاحظة البيت السابق الذي نقلناه، والا فدلالة الصريحة على سريان الشق؛ اذ كما ظهر صناعه و جماله في كل الحقائق سرى عشقه الحقيقي في كل عشق فمشقه النداء وباقي العشقات صدا ولولا اختلاف العنوان لرجع الى الاول اذ قيل اذا تم العشق فهو الله - س ر ه .

(٢) اصل الاشكال لزوم فرد مجرد للطبيعة الجسمانية ، وأن يكون للمنوع الواحد فرد مادی وفرد مجرد ، وفرد عرضي وفرد جوهرى ، لان التجرد فوق الجوهرية . و أما لزوم كون شيء واحد شخصياً وكلياً فهو مذكور بالتبع و لم يجعله اشكالا على حده، اذ قد دفعه في مطاوي دفع الاشكال الاول فتذكر - س ر ه .

عن المادة ولو احقها: من المقدار والالين والوضع وأشباهها يكون ذلك الأمر المشخص كلياً ونوعاً .

بيان ذلك: (١) إن كل مفهوم كلي تعقلنا فعلى ماقررتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن ، فإما أن يوجد فيه من غير أن يتشخص ، بل يبقى على صرافة إبهامه أو يصير متشخصاً ؛ لاسييل إلى الأول لأن الوجود لا ينفك عن التشخص ، ووجود العيهم مبهم غير معقول . وعلى الثاني يلزم أن يحصل في ذهننا عند تعقل الإنسان مشخص مجرد عن الكم والكيف و سائر العوارض المادية ، إذ لو قارنها (٢) لم يجز أن يحصل في العقل المجرد - على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد - لكن التالي باطل بديهية واتفاقاً (٣) والمقدم كذلك .

والجواب عنه في المشهور أن الموجود في الذهن وإن كان أمراً شخصياً ، إلا أنه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد . نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه ، وكذا القياس في تعقل الأعراض الجسمانية .

وقد علمت من طريقتنا في دفع الإشكال الأول أن المأخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن ، معناها ومفهومها ، دون ذاتها وأشخاصها ، وأما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين ، فباعتبار أخذه مجردة عن الشخصيات الذهنية والخارجية جميعاً (٤) ولا حجر في كونه شي ، كلياً باعتبار ، و شخصياً باعتبار ، سيما بالقياس إلى الوجودين الخارجيين والعقلي . وإن ألح ملح وارتكب مرتكب

(١) أي بيان لزوم فرد مبرد للأنواع الجسمانية وهو معدود أصل الإشكال - س ر ه .

(٢) وأيضاً لو قارنها لم يصدق على ما لم يتصف بعوارض ذلك الكلي ، فلم يصدق

على كثيرين مع أنه صادق ومعمول مواطاة عليها - س ر ه .

(٣) أدعاء من المستشكل وكلاهما منوع كما سيثير إليه بقوله : « وأما من يؤمن

بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي » - س ر ه .

(٤) لا يخفى أنه عند حذف الشخصيات الخارجية والذهنية المساوقة للوجود ،

يبقى نفس الماهية التي هي لا كلية ولا جزئية . وهذا الجواب من غيره . ومذاقه قد في

الكلية سعة الوجود العقلي كما كتبناه سابقاً - س ر ه .

أن الإنسانية التي في الذهن يشترك الإنسان في الحقيقة ، وهي جوهر أيضاً وحالة في الذهن ، ومحلها مستغن عنها ، فقد وقع فيما لامه رب عنه على ما علمت آنفاً .
وانهجب أن المولى الدواني مصر على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية ، قائلاً إن الجوهر ماهية من شأنها أن يكون في الخارج لافي الموضوع ، وشنع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف أنه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفاً .

ولم يعلم أن لزوم انقلاب الحقيقة على ما صورته وتوهمه ألصق به وألزم ، كما يظهر عند التعمق والتدبر ، اللهم إلا أن يلتزم في جميع الحدود التي للأ نواع الجوهرية ، التقييد بكونها إذا وجدت في الخارج كذا وكذا ، إذ كما أن جوهرية الإنسان الذهني كذلك فكذا قابليته للأبعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المعاني ، وحينئذ لافرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفاً بالحقيقة وبين كونها نوعاً من الجوهر بهذه الوجوه التسعفة .

فالحق أن مفهوم الإنسانية وغيره من صور الأنواع الجوهرية كصفات ذهنية^(١) يصدق عليها معانيها بالحمل الأولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف ؛ ودلائل الوجود الذهني لا يعطى أكثر من هذا في العقلانيات . هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلي فيه صور الأنواع الجوهرية ، كالعلم الأول وأتباعه كما هو المشهور ؛ وأما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي فله أن يقول إن كون بعض من أفراد الماهية النوعية مجرداً وبعضها مادياً مما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ، ولا وقع على امتناعه اتفاق ، كيف وقد ذهب العظيم أفلاطون وأشيأخه العظيم^(٢) إلى أن لكل

(١) وينبغي التنبيه إلى أن كونها كصفات إنما هو من حيث أخذها في نفسها ناعته للنفس وصورة عليية لها ولا قياس حيث إلى خارج وأما بالقياس إلى الخارج فإنها هي مفاهيم لاجوهر ولا عرض - ط .

(٢) وأيضاً الوجود يقع على الكل بمعنى واحد وهو في الواجب مجرد عن الماهية وفي غيره مقارن لها .

ان قلت: فما المعتبر في تعريف الإنسان مثلاً ؟

قلت: المعتبر من الجسم هو الجسم المطلق اعم من الطبيعي والمثالي وان كان كظلل لازم ،

نوع من الأنواع الجسمانية فرداً في عالم العقل ؛ وتلك الأفراد أسباب فعالة لسائر الأفراد الجسمانية لتلك الأنواع ، وهي ذوات عناية بها . والدليل الدال على أن أفراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التعمامة والنقص والتقدم والتأخر - على تقدير تعاميتها - إنما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وبحسب الموطنين .

والحق أن مذهب أفلاطون ومن سبقه من أساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجبرمانية ، في غاية المتانة والاستحكام ، لا يرد عليه شيء من نقوض المتأخرين ، وقد حققنا قول هذا العظيم وأشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شيء من نقوض التأخرين والإيرادات التي منشأوها عدم الوصول إلى مقامهم وفقد الإطلاع على مرامهم ، كما سنذكره لمن وفق له إنشاء الله تعالى . على أن بناء مقاصدهم ومعتمد أقوالهم على السوانح النورية و اللوامع القدسية التي لا يمتريها وصمة شك وريب ، ولا شائبة نقص و عيب ؛ لا على مجرد الأنظار البحثية التي سيلعب بالمعوليين عليها والمعتمدين بها الشكوك يلعب باللاحق منهم فيها للسابق ، ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت أمة لعنت أختها .

ثم إن أولئك العظاماء من كبار الحكماء والأولياء وإن لم يذكروا حجة على إثبات تلك المثل النورية ، واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم فحكوها لغيرهم ، لكن يحصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكره ؛ وليس لأحد أن ينظرهم فيه . كيف وإذا اعتبروا أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك بناءً على ترصد شخص كأبرخس أو أشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المشار للغلط والطغيان ، فبان يعتبر أقوال فحول الفلسفة المبتنية على أوضاعهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطاء كان أخرى .

ومن الناطق ما هو أعم مما بالفعل كالعقل بالفعل أو الفعال ، ومما بالقوة كالعقل بالقوة والعقل المتفعل ، ومن الحس والحركة ما هو أعم من مبدئيهما بالقوة أو بالفعل ومن العلم الحضورى الفعلى ، ومن النمواعم من مبدئه بالقوة أو بالفعل ، ومن التغذية اعم من المثالية ومن وجدان وجود النفس الثبانية بنحو اعلى وابسط - س ر ه .

الاشكال الرابع : إنه يلزم على القول بالوجود الذهني أن يصيرالذهن حاداً حين تصور الحرارة ، بارداً عند تصور البرودة ، موجاً ، مستقيماً ، كروياً ، مثلثاً ، مربعاً ، ككراً ، مؤمناً متعيزاً ؛ لأن للحاد ما حصل فيه الحرارة ، والبارد ما حصل فيه البرودة و كذلك سائر المشتقات ؛ فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام والأُمور المتضادة ؛ وبطلانه ضروري .

بيان الملزوم أنه يلزم على التقدير المذكور أنا إذا تصورنا الأشياء بحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتعمل فيها ؛ والحلول هو الاختصاص الناعت، فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافاً ونموتاً للذهن .

والجواب عنه بوجوه :

الاول - وهو من جملة العرشيات - إن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها ، بل كما أن الجواهر النوراني أي النفس الناطقة عند إشراق نورها على القوة الباصرة ، ^(١) يدرك بعلم حضوري إشراقي ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات ، من غير انطباع كما هو رأى شيعة الأقدمين ، فكذلك عند إشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري إشراقي الصورة المتخيلة الخارجية المباشرة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها ؛ بل كما يرى

(١) بل للاضراب . لما اجاب على طريقة نفسه قده بان التخييل عندنا بالانشاء والفعالية فقيام الصور الخيالية بالنفس عندنا قيام صدوري وهذا لا يوجب اتصاف النفس بها ، اجاب على طريقة الشيخ الاشراقي .

ثم انه قده خمس البعث بالصور الخيالية مع عموم الاشكال للعقلية ايضاً - فان الحرارة النوعية القائمة بالعقل ايضاً توجب اتصافه بها - لوضوح المرام على طريقته قده ، اذ لقيام للعقلية لاتحاد العاقل بالعقول ، ولان التعقل بانسلاخ النفس وارتباطها من هذا العالم الادنى الى العالم الاعلى ، و باضافتها الاشراقية الشهودية الى ارباب الانواع . والمرض وان لا فرد ابداع له في عالم الابداع لكن اعراض ذلك العالم متعددة الوجود بجزايرها لا يسكن ان يكون مقام وجود الموضوع خالياً عن مقام وجود المرض هناك ، وبالعكس ؛ واللازم للاستعداد والقوة والمادة هناك هذا خلف ولذا قالوا طعم السكر مثلاً والسكر هناك موجود ان بوجود واحد . فمناط الجواب عدم الحلول وهو مشترك فلذا لم يتعرض للعقلية فالجواب الاول أخص بالخياليات والثاني بالعقلية ، واما الثالث المذكور في كتب القوم فمشترك بينهما - س ر ه .

ويحس صور الأشياء الخارجية بالباصرة وغيرها ، كذا ينظر إلى صورها الباطنية ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس . والوجدان لا يحكم بالفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في اليوم .

ثم على تقدير أن يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس ، نقول إن شرط^(١) الاتصاف بشيء الانفعال والتأثر منه دون مجرد القيام ، فإن المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع أن لها الاحاطة العلمية على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها - كما هو مذهبهم - لكن لا يتصف بالكائنات وأعراضها الجسمية ، لأن قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتأثير في تلك الصور ، دون الانفعال والتأثر عنها ، ولا نسلم أن مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تأثر وتغيير . ولست أقول إن إطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح أم يصح لأن ذلك أمر آخر لا يتعلق بفرضنا في هذا المقام أصلاً .

الوجه الثاني وهو أيضاً مما يستفاد من الرجوع إلى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل ، فإن مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشائع ، فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم أن من تصور الكفر كان كافراً ؛ وكذا الحكم في أنحاء هذا المثال ، فليحسن المسترشد أعمال رويته في ذلك التحقيق لينحل منه

(١) ان قلت : كيف لا يكون للنفس انفعال من الصور العلمية واسم تكن هي له ثم كانت ، و ليس الانفعال التجدي الا هذا ، كيف وقدسوا علم النفس انفعالياً و علم المبادي فعلياً .

قلت : المراد منع انفعال النفس من حقائقها المتحققة في عالم الكون المادي أي ذوات الصور المحفوظة الماهيات في الوطنين والدليل عليه قولها الصور الكونية وقوله لا يتصف بالكائنات فالمراد منع فاعلية الصور المادية في النفس ومنع انفعالها منها وانما لها اعداد لان يفيض الصور من الواهب كما هو مذهبهم او من النفس كما هو مذهبه قده . ولو سلم فعندهم الادراكات الجزئية في النفس فاعلية ذوات المصور فيها ، واما على طريقة المصنف ، قده فصورها تنبعث من ذات النفس وباطن ذاتها فلا عجب في كون قيام الصور بها حلولياً وارتسامياً وعدم الانفعال عنها وعن ذاتها ، كيف ونحو الانفعال ان يكون الصور من الغير وان يكون قبولها بتدخلية المادة لا عدم الارتسام كما في الصور المرتسة في المبادي العالية - س د هـ .

الإيراد بنظر هذه النقوض .

الوجه الثالث من الجواب - وهو المذكور في الكتب - بأن مبنى الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية ، وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية ، فإن المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لاصورتها الذهنية؛ فالتضاد إنما هو بين هوية الحرارة والبرودة وأشباههما لا بين صورتَي المتضادين؛ وبالعجالة هذه الصفات يعتبر في حقائقها أنها بحيث إذا وجدت في المواد الجسمانية تجعلها بحالة مخصوصة وتؤثر فيها بما يدركه الحواس ، مثلاً الحرارة تقتضي تفريق المكونات من الأجسام وجمع المتشابهات منها ، والاستقامة حالة قائمة بالخط مما يكون أجزاءه على سمت واحد ، وقس عليه الانحناء والتشكلات؛ فإذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم إلا اتصاف بما من شأنه أن يصير به الأجسام حارة أو باردة أو متشكلة أو غير ذلك ، لا أن تصير النفس موضوعاً لهذه المحمولات الانفعالية المادية.

ولقائل أن يقول هذا الجواب لا يجري في النقض بلوازم بعض الماهيات والأوصاف الانتزاعية والإضافات ، كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والأبوة وأمثالها مما ليست من الأمور الخارجية؛ وكذا لا يجري في صفات المعدومات ، كالامتناع والعدم وأمثالهما ، إذ لا يتيسر لأحد أن يقول إن اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع ، من الأحكام المتعلقة بوجودها العيني ، إذ لا وجود لأمثالها ، لأنها إما أمور اعتبارية عقلية من نوازم الماهيات أو عدمية من صفات المعدومات .

ويمكن دفع هذا الإيراد بما حققناه في هذا الكتاب من أن لكل معنى من المعاني حظاً من الوجود ، ^(١) فالزوجية مثلاً له وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين ، هذا هو نحو الوجود الأصيل والخارجي له؛

(١) و سيأتي عن قريب بعد مبحث الوجود الذهني . وحاصل الجواب أن وجود الزوجية كون موصوفها بحيث يقبل الانقسام بمتساويين لينتزع منه الزوجية ، فهذا الكون لها بالنسبة إلى الأربعة الخارجية والأربعة الذهنية لبالنسبة إلى النفس الناطقة ، قيام الزوجية بوجودها الأصيل وهو الكون المذكور بما هو مصحح هذا الكون مناط الاتصاف بها ، ومصححه الأربعة مثلاً لا النفس . وهذا القدر يقول به القوم أيضاً القائلون بأن وجود الانتزاعات بتعني وجود منشأ انتزاعها - س د .

فأما إذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الأصيل ، إذ لا تصير النفس بسبب إدراكها مفهوم الزوجية ، بحيث يفهم منها الانقسام بمشاورين ؛ وكذا الحكم في نظائرها . وأما العدم وأمثاله فلا صورة لها في العقل ، بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنواناً لأمر باطله ويجعلها وسيلة لتعرف أحكامها .

الاشكال : الخامس إن الذهن موجود في الخارج ، والأمر الذهنية موجودة فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج ، والموجود في الموجود في الشيء ، موجود في ذلك الشيء ، كالما ، الموجود في الكوز الموجود في البيت .
والجواب : إن* الموجود في الموجود في الشيء ^(١) إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء ، إذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان هويتين ، كوجود الماء في الكوز ، والكوز في البيت ، بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج ؛ فإن* الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لاهوية ، والوجود ظلي لامتأصل ؛ ومن الذهن في الخارج عوبة والوجود متأصل . ومعنى في في الموضعين مختلف ^(٢) ، وكذا استعمالها فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد ، بل بالحقيقة والمجاز ، لأن* كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز ؛ بل معنى كون الشيء في

(١) وأيضاً نلتزم كون الأمور الذهنية موجودات خارجية ، فإن الموجود الذهني في نفسه ومن حيث كونه حياة الأمر الخارجي وهو النفس ، خارجي ، و إنما كونه ذهنياً بالقياس إلى ما في الخارج أعني ما خرج من النفس ، كما أن لفظ زيد والنقش الدال عليه وجود لفظي وكتبي لزيد وهما في أنفسهما موجودان خارجيان - س ر ه .

(٢) لما كانت العلوم البرهانية تأخذ موضوعات مسائلها ماهيات حقيقية معروضة لمحمولاتها الذاتية أو أموراً حقيقية كذلك ، استلزم ذلك إهمال أمر كل جامع معنوي عرضي خارج عن ماهياتها ، ولذلك تختلف الالفاظ المستعملة في هذه العلوم مع الالفاظ المستعملة في اللغة والعرف العام ، فربما كان اللفظ مشتركاً معنوياً في اللغة والعرف ومشاركاً لفظياً في هذه العلوم . ولهذا ذكر المصنف ر ه أن لفظة في في قولنا المعنى في الذهن وقولنا الذهن في الخارج لمعنيين مختلفين ، و اللفظ مستعمل استعمال المشترك اللفظي دون المشترك المعنوي - ط .

الخارج هو أن يترتب عليه الآثار المطلوبة منه ، وكونه في الذهن هو أن لا يكون كذلك .

الاشكال السادس إنه يلزم أن يوجد في أذهاننا من الممتنعات الكلية أشخاص حقيقية يكون بالحقيقة أشخاصاً لها لا بحسب فرضنا ، لأننا إذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصاً ومتعيناً ، فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين ؛ مع أن بديهية العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج . وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمععدم المطلق ، وكذا شريك الباري تعالى ، فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج أيضاً ، لأنه إذا وجد في الذهن فرد مشخص لشريك الباري تعالى فيجب بالنظر إلى ذاته ، الوجود العيني ؛ وإلا لم يكن شريكاً للباري تعالى .

والجواب : إن القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود ، ^(١) عمليات غير بديهية ؛ وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد ، فإن للعقل أن يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد ، وأن يتصور جميع المفاهيم حتى عدم نفسه ، وعدم علة ، وعدم العدم ، ومفهوم الممتنع ، لأعلى أن ما يتصوره هو حقيقة الممتنع ، إذ كل ما يتصور ويوجد في الذهن يعمل عليه أنه ممكن من الممكنات ، بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة . ومناط صحة كون مفهوم عنواناً لماهية من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم

(١) نعم يبقى هنا اشكال آخر مهم وهو سابع الاشكالات الستة المذكورة في المتن رمواً أن لازم ثبوت الوجود الذهني والظهور الظلي أن يتحقق لكل صورة علمية ومعنى ذهني مصداق واقعي إذ لا معنى لوجود ذهني لا وجود خارجي وراءه يعكس عنه ولازمه أن لا تقدر النفس على تصور النحال والمععدم وكل عنوان بسيط ذهني لا خارج له يطابقه **والجواب** عنه من طريق الفرض والقضية الغير البتية مصادرة . فإن نفس الفرض إيجاب ذهني لما لا خارج له يطابقه وهو بنفسه من أفراد موضوع الاشكال وحسم هذا الاشكال موكول إلى مسلمتيه انشاء الله تعالى من كيفية أخذ المفاهيم من مصاديقها والفرق في ذلك بين المفاهيم الملهوية وغيرها المسماة بالعضاوين الذهنية في بحث الماهيات - ط .

هنا حملاً أولاً وإن لم يحمل عليه حملاً شاملاً صناعياً ؛ فالعقل يقدر أن يتصور مفهوماً ويجعله عنواناً بحسب الغرض لطبيعة باطلة الذات ، مجهولة للتصور ، ويحكم عليه بامتناع للحكم عليه والعلم به ، وباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن و كونه عنواناً لماهية باطلة ، يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه ، وجواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه ، فصحة الحكم يتوجه عليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن وموجود ، وامتناعه يتوجه إليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملاً أولاً وباعتبار كونه عنواناً لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة . ومن هذا القبيل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود وتشخصه عين ذاته ، و وحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة ؛ فإن الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكماً من الأحكام يتوجه إلى مفهوم واجب الوجود ، لكن عينية التشخص غير متوجه إليه بل إلى ما يؤدي إليه البرهان أنه بازائه ، وهو الحي القيوم جل ذكره ، وإن تقدس عن أن يتمثل في ذهن من الأذهان .

فعلم أن هذه القضايا ونظائرها عمليات غير بتيّة ، ^(١) وهي وإن كانت مسافرة

(١) أي القضايا المنعقدة في المستنعات وفي الواجب جميعاً ، بقرينة قوله قد علم حيث لم تكن طبيعة متحصلة أصلاً أي كالمستنعات أو في الذهن أي كالواجب تعالى . ولكن هذه القضايا التي حكم فيها على مفهوم واجب الوجود من العمليات الغير البتية غريب جداً إذ ملاك البت هو تحقق الموضوع في الخارج تحقيقاً لا تقديراً . وملاك عدم البت تحقق الموضوع تقديراً لا تحقيقاً ، وواجب الوجود هو حقيقة الحقائق وكل التحققات للتحققات اغلال للتحققة وهو أحق بالتحقق من كل متحقق .

اللهم إلا أن يقال لما كان مفساد الهلية البتية أن كل فرد صدق عليه طبيعة كذا بالفعل كما هو مقتضى عقد الوضع فهو كذا كانت مشروطة بتحقق فرد في الخارج مصداق للطبيعة و بتحقق الطبيعة في الذهن لتكون آلة لملاحظة الفرد ويسرى الحكم عليها إليه ، ففي قضايا المستنعات وإن كان لموضوعاتها مفاهيم حاصلة في الذهن لكن لا تحقق لأفرادها تحقيقاً فكانت غير بتيّة . وفي قضايا الواجب وإن تحقق الفرد تحقيقاً إلا أنه لا طبيعة حاصلة في الذهن من ذلك الفرد .

إن قلت : لو كان استحالة حصول الواجب بحقيقته مناطاً لكون القضايا المنعقدة فيه غير بتيّة لكانت القضايا التي حكم فيها على الأمور العينية والأفراد الخارجية غير بتيّة لاستحالة حصولها بحقائقها العينية في الذهن أذ كما أن وجود الواجب لا يمكن للذهن

للشرطية، لكنها غير راجعة إليها كما يظن؛ فإن الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما بأن يكون التقدير من تنمة فرض الموضوع، حيث لم يكن طبيعة متحصلة أصلاً أدفي الذهن، لا بأن يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضه في نفسه، ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقنة أو المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى.

فصل « ٤ »

في زيادة توضيح لافادة تنقيح

إعلم أن قوماً من المتأخرين لما ورد عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعمد عليهم التخلص عن الجميع^(١) اختاروا أن الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات، بل أشباحها وأظلالها المعاكية عنها بوجه. وبيان ذلك أنه لما تعاضد البرهان والوجدان على أنه يوجد في ذهننا عند تصور الحقائق أمر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الأحكام ويخبر عنها، ولا يسوغ لنا أن نقول تلك الحقائق بعينها موجودة في الذهن، لورود هذه الإشكالات، فالمذهب الجامع بين الدليلين هو أن يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم وأنموذج

بما اكتناه كذلك الوجود العيني الامكاني لا يحصل في الذهن والالزم الانقلاب كما نقرر. قلت: الوجود العيني الامكاني وإن كان لا يحصل في الذهن إلا أن له ماهية تحصل بكنهها في الذهن وهي الأمر المحفوظ في كلتي نشأتى الخارج والذهن والمشارك بين الوجود الخارجى والذهنى، بخلاف وجود الواجب تعالى إذا حصل في الذهن ولا ماهية له حتى تحصل هي فيه محفوظة في الخارج والذهن، ومفهوم الواجب أو الوجوب ومفهوم الموجود البحت أو الوجود الصرف أو نحوها كل منها وجه من وجوهه وعنوان من عناواناته. ووجه الشيء هو الشيء بوجه بعيد بل وجه الشيء بماهية وجه الشيء وآلة لحاظه ليس بشيء ولا ملحوظاً بالذات فهو مرآة لملاحظته فلذا كان مصححاً للحكم على الواجب تعالى الشخصى ومفهوم الواجب واجب بالعمل الاولى - س ر ه .

(١) قد ينسب القول بالشبح الى القدماء - س ر ه .

له ، له نوع محاكاة عنه كحكاية اللفظ والكتابة ، إلا أن محاكتهما للمعاني بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة .

ويرد عليهم أنه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على أن للمعلومات بأنفسها وجوداً في الذهن لا أمراً آخر مما ين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية ، إذ لا يقول أحد أن كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما زيد بعينه ، ^(١) بخلاف إدراكه وتصوره ، فإنه يجري عليه أحكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته ، فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل إبطال لهما وإحداث مذهب ثالث .

وسلك بعض الأماجد مسلكاً دقيقاً قريباً من التحقيق لأبأس بذكره وما يرد عليه تشعيذاً للأفهام وتوضيحاً للمقام .

ويقاله يتوقف على تمهيد مقدمة هي أن ماهية الشيء متأخرة عن موجوديتها ^(٢) بمعنى أنه مالم يصر موجوداً لم يكن ماهية من الماهيات ؛ إذ المعدوم الصرف ليس

(١) هذا متنوع كيف وقد قال جم غفير إن الاسم عين الشيء وهذا وإن كان أعلى مصاديقه ومعانيه ما قال الحكماء : إن صفات الواجب تعالى عين ذاته وما قال العرفاء : إن الاسم بالحقيقة هو الوجود المطلق الحقيقي المأخوذ مع تعيين من التعينات الصفاتية العالية إلا أنه يجري فيها أيضاً بقول مطلق ، فإن الوجود اللفظي أو الكتبي للشيء بما هو وجهه وظهوره وآلة لحاظه ليس اجنبياً منه ولذا يسرى الحكم عليهما إليه فهذا النظر ليس شيء منهما على حياله - س . د .

(٢) إن قلت: كيف يسوغ للسيد قده مع إفراطه في القول باعتبارية الوجود وإن لا فرد له خارجاً ولا ذهنياً وإن لا قيام له ولو عقلاً بالماهية بل مناط موجودية المساهية اتحادها مع مفهوم الوجود كما مر ، أن يقول بتقديم الموجودية على الماهية .

قلت : مراده بالموجود المتقدم هو الماهية الصادرة عن الجاعل ، وبالماهية المتأخرة نفس شئبية الماهية من حيث هي التي اعتباريتها اتفاقية ، إلا أنه يقول كل ما هو في الخارج بعد الصدور ماهية من الماهيات وكذلك ما هو في الذهن فما يشار إليه أنه ماهية نفسها بعد الصدور هي الموجود ؛ وليس مفهوم الوجود فيها حكاية عن أمر ينضم إليها في شيء من الوطنين لأن الوجود نفس كون الماهية و تحققها لأنه أمر ينضم إليها ، فكما أن المصنف قده ينكر الشئيين إلا بالتحليل الصرف والتعليل البحت ولحاظ شيء واحد بعنوان دون عنوان و يقول مناط موجودية الإنسان مثلاً اتحاد مفهومه مع نحو من الوجود الحقيقي إذ لا يحاذي شيء مفهومه حتى ينافي الاتحاد كذلك يقول السيد قده لا يحاذي مفهوم الموجود شيء سوى نفس الماهية فهو متعدد معها وليس هنا شيان .

له ماهية أصلاً وليس شيئاً من الأشياء ، فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق إما ذهنياً أو خارجياً ، لم يكن ماهية من الماهيات .

فان قلت : فما يصير موجوداً ثم يصير ماهية ^(١) إما هذه الماهية ، فتصير هذه الماهية موجودة تم تصير هذه الماهية وهو ظاهر البطالان . أو ماهية أخرى ، وهو أفحش مثل أن يقال وجد الفرس فصار إنساناً .

قلت : لا حصر بل يتصور شق ثالث ، أما أولاً فلأن هذا التقدم رتبى لازمانى ، وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز كما سنين مراراً ^(٢) . وأما ثانياً فلأن معنى قولنا وجد فصار إنساناً ليس أنه وجد شيء معين فصار إنساناً حتى يتأتى الترديد بأن هذا الشيء إما الإنسان أو غيره ، بل هناك أمر واحد هو إنسان وموجود ، فتحققه وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هو ماهية الإنسان . وأيضاً لو تم ما ذكرت لزم أن لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالأربعة على الزوج مثلاً ، بأن يقال لو وجدت الأربعة أولاً فصارت زوجاً فما وجد أولاً إما زوج فالزوج يصير زوجاً

بإحاذيانها إلا أن هنا إنساناً ومفهوم موجود ، وفرساً ومفهوم موجود ، وهكذا معنى كون الممكن زوجاً إذله وراء مفهوم الموجود ماهية يمكن كسونها محكياً عنها بالموجود أو المعدوم بخلاف الواجب فإن ماهيته مستحقة لحمل مفهوم الموجود فقط و يلزمها هذا المفهوم ولا يمكن أن يحكى عنها بمفهوم المعدوم .

ويؤول هذا السيد كلام القوم أن الواجب تعالى وجود بحث الى أنه موجود بحث إذا استواء له بالنسبة الى الموجود والمعدوم بل يحق عليه حمل مفهوم الموجود خاصة . ولا يخفى عليك بطلان ما ذكره في الواجب تعالى و ليس الكلام هنا فيه ، وإن حيشة الصدور أن كانت أمراً حقيقياً فليكن هي الوجود الحقيقي و الا فلا يمكن أن يطرود بها العدم و إنما عده المصنف قده قريباً من التحقيق لمواقفات بينهما في بعض الفوائد كما مرفى أوائل هذا السفر فتذكر - س ر ه .

(١) المورد توهم من الصيرورة هاهنا الصيرورة التركيبية فأورد ما أورد وحق الجواب هو أن المراد من الصيرورة ههنا الصيرورة البسيطة وهي صيرورة الشيء لا صيرورة الشيء شيئاً فاعتبر و حاصل الجواب الثاني يؤول اليه - ن ر ه .

(٢) أى في مرتبة الوجودية المطلقة لا إنسان و لا فرس ولا غيرها من التعينات . وهذا الموجود المطلق هو المراد بقوله في الجواب الثاني ليس « دمي » وجد « انه وجد شيء » معين - س ر ه .

أوليس بزواج فيكون الأربعة ليست بزواج ثم تصير زوجاً وبطلانها ظاهر .
إذا تمهد هذا نقول : لما كانت موجودة الماهية متقدمة على نفسها فمع قطع
النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية أصلاً ، والوجود الذهني والخارجي مختلفان
بالحقيقة ، فإذا تبدل الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن
لا استبعاد أن يتبدل الماهية أيضاً ، فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية إما جوهر
أو كم أو من مقولة أخرى ، وإذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت
من مقولة الكيف . وعند هذا اندفع الإشكالات ، إذ مدار الجميع على أن الموجود
الذهني باق على حقيقته الخارجية .

فان قلت : هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه أنه على هذا لا يكون الأشياء
بأنفسها حاصلة في الذهن بل أمر آخر مباين لها بالحقيقة .

قلت : ليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة
معينة يمكن أن يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج ؛ بل الموجود
الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلبت كيفاً ، وإذا وجدت الكيفية الذهنية في
الخارج كانت عين المعلوم الخارجي . فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في
الذهن وجودها فيه ، وإن انقلبت حقيقتها إلى حقيقة أخرى ، فذلك حاصل ؛ وإن
أريد أنها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية ، فلم يبق عليه دليل ؛ إذ مؤدى
الدليل أن المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه ، ولا يخفى
أن هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني ، بل بحسب نفس الأمر ، فيجب أن
يوجد في الذهن أمر لو وجد في الخارج كان متصفاً بالمحمول و ان انقلبت حقيقته
وماهيته بتبدل الوجود .

فان قلت : إنما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر
والأعراض وبين الكيفيات الذهنية أي الصور العلمية مادة مشتركة يكون بحسب

(١) هذا حق طلق للوجود الحقيقي وليس عنده سوى المفهوم والماهية التي هي منار
الاختلاف بأنواعها واجناسها وغيرها ، فليت شعري ماهذه الذات بذاته فهي كالماهية
المطلقة والشبهة العامة من المعقولات الثانية - س د ه .

الوجود الظلي كيفاً وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم ، كما قرروا الأمر في البيولي المبهمة في ذاتها حق الإبهام وتصير باقتران الصورة تارة مائاً و تارة هوائاً وتارة ناراً ، وظاهر أنه هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات .

قلت : إنما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب أمر في صفته ، كالانقلاب الأسود أبيض ، والحر بارداً ، أو صورته كالانقلاب النطفة جنيناً ، والسماء هوائاً ؛ وأما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقة أخرى فلا استدعى مادة مشتركة موجودة بينهما .^(١) نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب أمراً مبهماً عاماً . هذه خلاصة ما ذكره هذا الحبر العلامة في تعاليقه .

واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله : لا يخفى على من له أدنى بصيرة أن انقلاب الحقائق غير معقول ، بل المعقول أن ينقلب المادة من صورة إلى أخرى أو الموضوع من صفة إلى أخرى وليس لكل أمر يوجد في الذهن محل أو موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ،^(٢) ومعلوم أن الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي هي عند كيف ، إلى الأمر الخارجي الذي هو جوهر مثلاً . وليت شعري ماهذا الأمر الواحد الذي زعم أنه بحيث إذا وجد في الخارج كان ماهية ، و إذا وجد في الذهن كان ماهية أخرى ؛ وكيف ينحفظ الوحدة مع تعدد الماهية . ثم تقدم

(١) ان هذا الشيء عجاب أيها السيد الجليل ، اذالم يمكنك اثبات أمر مشترك بين الحقيقتين فلا تكن مصراً على أن أحدهما هي الأخرى . و ما الداعي للانسان أن يقول السماء هي الأرض ، و ليس في نظرس عقله منهما شيء أصيل إلا ماهيتهما وهي ليست الاشاراً للاختلاف و البينونة و تصحح اين أحدهما من الآخر لا الهو هوية . و الوجود الذي هو جهة وحدة الماهيات و مصحح الهو هوية عند اعتباري محض ، و في انقلاب أمر في صفته أو في صورته لو لم يكن فرضاً الامجرد الصفتين أو الصورتين لم يقل أحدان أحدهما هي الأخرى ولما كان فيهما أمر مشترك صحح الهو هوية ، وقوله نعم يفرض العقل الخ أعجب من هذا لان ذلك الأمر المبهم مثل الشيئية العامة و نفس مفهوم الأمر المبهم و غير ذلك من الأمور العامة ، و هي من المعقولات الثانية و ليست ذاتيات للحقائق لتصحح الهو هوية في نفس الأمر ، و الحقائق المتباعدة لا تصير بمجرد فرض الفارض و اعتبار المعتبر متحدة - س د .

(٢) وجد في بعض النسخ زيادة العبارة الاتية بعد قوله باعتبار حصوله فيه (كيف و بين المعلومات ما ليس له محل أصلاً - س د .

الموجودة غير بين ولا مبين ، وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب ، إذ العوارض متقدمة كانت أو متأخرة لا يفتر حقيقة المعروض ، فإنها إنما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها . ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغائراً بالماهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني ؛ وما ذكره من أن حصول الماهية في الذهن أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب إلى ماهية أخرى من قبيل أن يقال حصول زيد في الدار أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب فيه إلى عمر ومثلاً . ثم من اليشن أنه إذا لم يكن بين الأمرين أمر مشترك يمتنع مع الانقلاب كالمادة أو كالجنس مثلاً لم يصدق أن هناك شيئاً واحداً يكون تارة ذلك الأمر وأخرى أمراً آخر ، والفطرة السليمة تكفي مؤنة هذا البحث . وأنت تعلم أن القائل بالشبح لا يعجز أن يقول وجود الأمر الخارجي في الذهن لا يمكن إلا بحصول شبحه فيه ، وأن الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الأمر الخارجي بل هو قائل بذلك ؛ وأنه على ما ذهب إليه يتوجه أن يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفاً نفسانياً مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفاً نفسانياً بل جوهرراً قائماً بالنفس ، بل نقول إن الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية ، فإن أراد أنه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق أنه لو وجد في الخارج لكان عينه ، فإن حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرراً ؛ وإن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس أي قائماً بذاته جوهر فكذلك ، لأنه على هذا التقدير يكون كيفاً نفسانياً غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرراً ، وكيف النفساني القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من أقسام ممكن الوجود . وإن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته إلى حقيقة الجوهرية يكون جوهرراً فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح أيضاً انتهى .^(١)

(١) هذا الشق هو المراد وليس جارياً في الشبح لأن القائل بالشبح ليس قائلاً بالانقلاب و شبح الشيء ليس عينه . وهو نفسه أيضاً ليس قائلاً بالعينية بل هو متعاش عنها . س ر ه

ونتيجة ما يمكن لأحد أن يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجية من الجوهر والكم وغيرهما إلى كيف في الذهن أن لكل من الحقائق العينية ربطاً خاصاً بصورة ذهنية ، به يقال إنها صورته الذهنية ، ويوجد العقل بينهما ذلك الربط ؛ وحقيقة ذلك أنها لو وجدت في الخارج كانت عينية . ولا يلزم من ذلك أن يكون وجود كل شيء ، وجود كل شيء آخر^(١) لأنه فرق بين أن يقال لو وجد «ألف» مثلاً في الخارج وانقلبت حقيقته إلى حقيقة «ب» كانت عين «ب» أو يقال لو وجد «الف» في الخارج كان عين «ب» . قولك إذا وجد كيف النفساني في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفاً نفسانياً لا جوهرأ . قلنا : المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط لامع انحفاظ كونه كيفية نفسانية ، فإن وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته ، إذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهني ، والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي . وبالجمله فوجود الأمر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته إلى الحقيقة الخارجية أو متضمن لهذا الانقلاب فلي تأمل فيه ما فيه .

ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر أقرب من الحق وأبعد من المفاسد المذكورة ، وهو أنه لما قام البرهان على أن للحقائق العينية ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات ، كالجسمية المعشيرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيز وقبول الأبعاد ، والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية ؛ وإذا حصلت تلك الحقائق في الذهن كانت صوراً علمية ناعنة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات النفسانية .^(٢) فعلم أن الحقائق الكلية من حيث هي ، مثالها مثال الهيولي^(٣) التي أنبتنا

(١) صحة هذا دون الآخر لسبب أن الانقلاب يستدعي أمراً مشتركاً بين «أ» و«ب» ولكن الكلام في أنه إذا لم يكن أمر مشترك فلا يصحح للانقلاب ولا ربط بينهما بمجرد لفظ الانقلاب بدون أمر باق في الحالين فلم يكن فرق بين القولين و إليه أشار قدم بقوله ففيه ما فيه . و أما جريان ما ذكره في القول بالشبح فمد فروع بما ذكرناه في العاشية السابقة - س ر ه .

(٢) فيه أنه قياس مع الفارق فإن الهيولي بحسب التحصل الصوري لا متعينة و أما ماهيتها ومقولتها فتعنيان بخلاف تلك الحقائق الكلية المدعاة في المقام والماهيات

المعلم الأول وأتباعه ، من حيث أنها ليست متعينة أصلاً وليست لها حقائق متحصلة بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات ، بل هي مبهمة غاية الإبهام ، إنما يتحصل ويتعين لها ماهيات بالقياس إلى أحد الوجودين ، فالحقيقة المائية إذا لوحظت من حيث وجودها العيني الأصيل كانت جسماً سيئاً لربطاً ثقيلًا ، وإذا وجدت في الذهن وقامت به صارت عرضاً من الكيفيات النفسانية ، وهي بنفسها لا يتحصل بشيء منها ولا يندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر إلى حقيقته المبهمة المأخوذة مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج أو العلم .

فان قلت : ما ذكرته لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر صحته أيضاً لأن الشيء لا ينفك عن ذاتيته بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتي . وأيضاً على هذا التقدير لا يكون لشيء واحد وجودان : ذهني وعيني .

قلت : لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهية - وهو الذي ساق

في الإمكانية الثامة أو الناقصة أي النوعية أو الجنسية أو غيرها كما أنها جائزة الاكتناء للعقل ، وليست شمرى ما تلك الحقيقة الكلية والطبيعة المرسله المحفوظة بين الحقائق التي هي كخصصها ، فما ذلك الماء - مثلاً - المشترك بين الماء الذي هو جسم بارد وطيب وبين الماء الذي هو عرض وكيف نفسي ، فان كانت تلك الحقيقة الكلية المحفوظة جزءاً خارجياً لها كانت البسائط الخارجية كالاعراض و كالمقولات مركبات خارجية وكانت لا مكانها تحت مقولة من المقولات ، وان كانت الحقيقة جزءاً عقلياً كانت جنساً ومراتبها أنواعاً لها ، فتحقق قدر مشترك بين الموجود من الاجناس العالية البسيطة و بين صورتها الذهنية ، فلم تكن بسائط ولا أجناساً عوانى هذا خلف . وان كانت عرضية معولة بالضمية لم تكن المراتب متحدة ، اذا اشتراكها في أمر عرضي لا ذاتي ، مع أن هذا القائل ايضاً يدعي انه يقول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن . وان كانت عرضية بمعنى مجرد خارج محمول كالمقولات الثانية بالطريق الاول لا يصحح النفسية والهوية . والمصنف قد عرفت حيث يقول باصالة الوجود بمكنه أن يقول في الانسان مثلاً أصل محفوظ بين مراتبه من الانسان اللاهوتي والجبروتي والملكوتي والناسوتي ، بل وجوده اللانظي و وجوده الكشبي ، وهو الوجود الحقيقي الذي هو جهة الوحدة والهوية ، والمفهوم العام وهو مفهوم الانسان اللا بشرط القسمي والماهيات الخاصة فيها اعتبارية . وأما هذا السيد العجليل فليس على رأيه الا الماهيات التي هي منار للاختلاف وعدم التصالح كما مر غير مرة فابن الزند من العرار والسراج من الشمس في وسط النهار ولن يصلح المطار ما افسد الدهر - س ر ه .

عندنا إليه البرهان - فالشيء إنما يتعين بوجوده الخارجي أو الذهني ، ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة أصلاً ، لاجوهرية ولا عرضية ولا مبهمة ولا معينة ، فإذا وجد فإن كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعاً يقوم به كان جوهرأً ، وإلاً أكان عرضاً ، وكذا بالنظر إلى وجوده الذاتي ، إن كان قابلاً للابعد كان جسماً ، وإن كان مقتضياً للنمو والتغذي كان نامياً ، وقس عليه الحساس والمتحرك والناطق والصاهل ، فظهر أن انتزاع هذه الذاتيات من الذات إنما يمكن بشرط وجود تلك الذات في الخارج تحقيقاً أو تقديرأً ، وإذا لم تلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لأن ينتزع منها الذاتيات العرضية من العلم والكيف وأمثالهما ، وإن لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص أحد الوجودين ^(١) لم يصلح لأن يشار إليها و تعين لها حقيقة من العقائيق ، ولا يحيط بها تعبير الألفاظ وتؤدي العبارات وتحديد الإشارات بل يكون لها الإطلاق الصرف واللاتعين البحث .

فإذا تقرر هذا فنقول : معنى انحفاظ الماهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين ^(٢) هو أن الذهن عند تصور الأشياء إنما يلاحظ هذه الصورة الذهنية العرضية لامن حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث أنه جوهر مثلاً وجسم ونام ويحكم عليها

(١) حقيقة الوجود المطلق البسيط النوري لم يصلح لأن يشار إليها ، لأن الإشارة تنال المتعينات و تلك الحقيقة بذاتها لاتعين لها وإن كانت عين الهوية ، و ليس الكلام فيها ، بل الكلام في الماهية المطلقة المبهمة بالأخوذة معها ، وقد علمت أن المتعينات منها اعتبارية فضلاً عن المطلقة المبهمة التي هي من المعقولات الثانية ، ففرق بين ما لا يقبل الإشارة ولا يحيط به العبارة من لا شئية و بين ما لا يقبلها من شرط الشئية و التحصل و النورية ؛ فقوله بل يكون لها الإطلاق الصرف قضية موجبة ولا وجود لموضوعها - س ر .

(٢) هذا معنى آخر لانحفاظ الذاتي ، إذ قد ظهر أولاً أن معناه انحفاظ الماهية المطلقة التي لوحظت بشرط مطلق الوجود ، و قد ترقى هاهنا بآليات انحفاظ ذاتيات الحقيقة الخارجية التي هي مرتبة من الماهية المطلقة في الحقيقة الذهنية باخذها آلة لحفاظ الخارجية ، فيجري على الذهنية أحكام الخارجية و ذاتياتها كما يسره السى الخارجية أحكام الذهنية ، فالماء الذهني مثلاً جوهر بجوهرية الماء الخارجي و مكسداً جسمته وسيلانه و نعوها - س ر .

بما يقتضيه حقيقته العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية . مثلاً ما وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسماً ولا سبباً ولا رطباً ولا ثقيلًا بل هو كيفية نفسانية ، لكن الذهن لما حذف عن أشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة روحانية ^(١) ينظر إلى حقيقة واحدة ^(٢) هي مبدء المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها ، فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآة لتعرف أحكامها وأحوالها الخارجية ، وكذلك يستنبط ذاتياتها طبق مألوف حناك إليه سابقاً . وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات . هذا ما أردناه أن نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور .

وليعلم : أن كلام المتأخرين أكثره غير مبني على أصول صحيحة كشفية ، و مبادقوبية إلهامية ، بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية ، وعلى الذابعات المقبولة دون المقدمات البرهانية ، ولذلك من رام منهم إفادة تحقيق أو زيادة تدقيق إنما جاء بالحدائق منع و نقض ، فأصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض ، فما خلص عن دياجيرها إلا الأقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون .

فصل « ٥ »

في بيان مخلص عرشي في هذا المقام

وهاهنا مسلك آخر في حل بعض الإشكالات الواردة على القول بالوجود

(١) هي الوجود الواسع المحيط للماء العقلي الذي هذه المياه الجزئية رقائقه ، و المفهوم الكلي المكشوف المتحد مع ذلك الوجود المحيط المنتزع عنه إنما هو ماهيته ، لأن كل ممكن مركب من ماهية و وجود ، فذلك المفهوم يعمل بهو هو على هذه الباهيات التي للجزئيات و الرقائق ، و ذلك الوجود الواسع أيضاً هو هذه الوجودات لكونه جامعاً لها بنحو أعلى و أبسط في مقام ذاته الشامخ ، و تلك الوجودات أيضاً هي هو لكونها ظهوراته ، فهي حاكية أن يجمعوا الضعف و هو حاك ايها بنحو التمام . هذا ما يلائم مذاق المصنف . ولا يفتيم على مذاق السيد كما لا يخفى . س ر .

الذهني من غير لزوم ما يلتزم العقل بانقلاب العقائد ، و ارتكاب ما يرتكبه معاصره
الجليل من أن إطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه
بل مع التحفظ على قاعدة انحطاط الذاتيات مع تبدل الوجودات و كسوف الصور
العلمية كصفات حقيقية ؛ وهو ما نقول : إن النفس الإنسانية قوة بها ينتزع
المعقولات الكلية من الأعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والأشباح المثالية ،
ولا شك أنها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع بتأثر بكيفية نفسانية هي علمها به ،
فيعلم حينئذ أن للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى ، والحكماء قالوا :
إنا إذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد إلا هذه الصورة ، فتلك الكيفية النفسانية هي
هذه الصورة العقلية ، فهي قائمة بها ناعته لها ، فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من
الشيء عند العقل ؛ ولما دل الدليل على أنه تحصل الحقائق العينية لأمن حيث وجودها
العيني في الذهن صرحوا بأن العلم بكل مقولة من تلك المعقولة ، فاستشكل الأمر
واشتبه الحق .

وتحقيق الحق لا فيه أنه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلاً ، ويوجد معه
صفاته وأعراضه وذاتياته كالأبيض والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان
(١) هذا إلى قوله و تحقيق الحق احقاق لكون العلم كيفاً حقيقياً بالوجدان وبيان
للاشكال - س ر ه .

(٢) البلاك في حل الاشكال أن تثبت في الصور العلمية وراء ماهياتها ووجودها في
الذهن ماهية أخرى لها وجود آخر منضبة إلى ماهيات الصور العلومة حتى يكون هنا
كيف حقيقي ، وأنى له ذلك كما قالوا إنا إذا فتشنا الخ ، فبجرد جعل العلم أو الكيف تارة
عرضاً و تارة مروضاً مع أنه لا انضمام هنا لا ينحل الاشكال و قياسه على زيد أو الجسم
مطلقاً قياس مع الفارق ، فإن الأبيض أو الضاحك مثلاً محمول بالضيبة ، فإن نحو
وجود الموضوع ليس بعينه نحو وجود المرض ، ولذا يقال تركيب الموضوع والمرض تركيب
اعتباري ، بخلاف ما نحن فيه إذ ليس هنا وراء الصورة التي هي من مقولة المعلوم شيء .
وما يقال المرض والمرضي واحد، معناه أن المرض إذا اخذ لا بشرط صار عرضياً
محمولاً على المروض ، و العمل هو الاتحاد في الوجود أي يلاحظ البياض إلا بشرط
مثلاً مرتبة من وجود المروض و غير مباهن عنه بل ممدوداً من صفته ، لأن مرتبة واحدة
من الوجود وجود لهما والا لطوى ساط المقولات المرضية لأن موجوداً واحداً لا يكون
جوهرأ و عرضاً - س ر ه .

والناطق، فهي موجودات توجد بوجود ذاتاً بل عين زيد وجوداً؛ فإن في الخارج ماهو زيد، بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق؛ ولا يلزم (١) من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتياً له أن يكون الجوهر ذاتياً للكاتب الضاحك والناطق؛ فكذلك الموجود الذهني، فإن من جملة الحقائق الكلية العلم وإذا وجد فرد منه في الذهن فإنما يتعين ذلك الفرد منه بأن يتحد بحقيقة المعلوم، كما أن الجسم إنما يوجد في الخارج إذا كان فيه متكماً متشكلاً متعيناً ذاتياً، أو جماداً وعنصراً، أو فلماً، وبها يتعين حقيقة هذا الجسم؛ كذلك العلم إنما يتعين ويتحصل إذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنساً قريباً والكيف المطلق جنساً بعيداً. (٢) وتحصل العلم وتعيّنه إنما هو بانضمام الحقيقة المعلوم إلى متحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتاً واحدة مطابقة لها، فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب، وكيف من حيث جنسها البعيد، ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعيّنها؛ كما أن زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعيّنه، ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض، فصح أن العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث أنه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم.

وعلى هذا لا يتوجه الإشكال بأن العلم لكونه من صفات النفس وجب أن يكون من مقولة الكيف، ومن حيث أن حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب أن يكون من مقولة المعلوم، فيلزم أن يكون حقيقة واحدة من مقولتين.

لأن محصل هذا التحقيق أن العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه، ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتاً وجوداً في الذهن ومن تلك

(١) عدم الوجود باعتبار تعدد الوجود هنا وفيما نحن فيه الوجود متحد كما

ذكرناه - س د.

(٢) لا يغني أنه مصادرة لانه حيث لا يكون هنا، حيثية تقييدية انضمامية لا يكون

بصريح « لعل الكيف » لكونه من المحمولات بالضميمة؛ وقس عليه قوله في موضعين

آخرين ما يأتي. اللهم الا ان ينسب على مذهب القوم وعلى القيام الخلوي - س د.

المقولة بالعرض ، كما أن زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث ^(١) أنه أب وابن من مقولة المضاف . وقد ذهب ذلك التحرير المحقق تبعاً لعبارة القدماء أن العرض والعرض مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار ^(٢) فإن الأبيض والبياض عنده أمر واحد بالذات ، مختلف من حيث أخذه لا بشرط شيء أو بشرط لا شيء ، كما أن الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور كما سبق مر سمعك إشباع القول في ذلك . وعلى هذا لا غبار على ما ذكرناه ، ولا يشوش الأفهام وسادس الأوهام .



(١) لما كان الكيف من الاعراض المتقررة في الحال فالمثال السابق أعني زيدا و الأبيض و نحوه أطبق ، بل الإضافة أيضاً لها وجود آخر بحسبها عند المصنف قدم . على أنه لو كان ما نحن فيه من هذا القبيل لكان العلم من مقولة الإضافة - س ر ه .

(٢) قد مر معنى اتحادها بحيث لا يطوى به بساط المقولات العرضية و هو مراد المصنف قدم . والسيد لا ينحو نحو هذا . فذهب المصنف يصحح و يصحح الكيفية والجوهرية لكن لاضمية هنا كما مر . ومنه السيد في الاتحاد لا يصح في نفسه - س ر ه .

المرحلة الثانية

في تنمه أحكام الوجود وما يليق بأن يذكر من أحكام المدم

فصل « ١ »

في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط (١)

ربما يتشكك بأنه إذا كان الوجود رابطاً في الهليات المركبة فيلزم للمحمول

(١) ملخص ما يفيد صدر الكلام في هذا الفصل مع العطف الى ما مر في بعض الفصول السابقة من تقسيم الوجود الى ما في نفسه وما في غيره ، أن من الوجود ما ليس له استقلال تام بوجه من الوجوه أصلاً وذلك كالنسب الموجودة الرابطة بين الموجودات ، فلو كان لها استقلال بوجه كان المفروض وسطاً رابطاً ، طرفاً مربوط إليه . هذا خلف . واذ كان كل وجود خارجي لا يخلو عن استقلال مامعه أنتج ذلك ان الوجود الرابط لا يتحقق الا مع وجود نفسه يقوم به ولا ينفاز عنه أي انه لا يوجد خارجاً عنه فهو داخل فيه بمعنى ما ليس بخارج ؛ و لازم ذلك ان تحقق الرابط بين شيئين يوجب اتحاداً بينهما و تحقق كليهما في ظرف النسبة كيفما كان كما سيثير به اليه في ذيل الفصل التالي ، و أنتج أيضاً ان الوجود الرابط و النفس مختلفان متغايران فلا جامع بينهما مفهوماً ، فالوجود الرابط لا يوضع لشيء ، و لا يحمل على شيء و لا تتصف بكلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص اذ لا نفس له . هذا كله بحسب صدر البحث .

لكن الذي ذكره ذيلاً من حديث كون الموجودات الممكنة زوابع بالنسبة الى الوجود الحق جلت عظمتة و انه هو المقوم لها القائم على كل نفس بما كسبت يعطى أن الباهية من حيث هي لاحكام لها بوجه من الوجوه لا الاستقلال ولا عدمه . و انما الا مر يدور مبدار النظر في الوجود المقوم المقارن لها ، فالباهية البواحدة بعينها ربما صارت بنظر ماهية تامة و معنى اسبياً و ربما صارت بنظر آخر غير تامة و معنى حرفياً . و هذا أصل نافع مشر في مباحث التشكيك و مسألة علم الواجب و غير ذلك فلا تغفل عنه - ط .

وجود^(١) إذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه ، ^(٢) ثم إن ثبوته للموضوع ثابت أيضاً للموضوع ، فيكون له أيضاً ثبوت ثابت هو أيضاً للموضوع ، وهكذا إلى غير النهاية .

فيحك عقدة التشكيك بما سبق من أن إطلاق الوجود على الرابط في القضايا ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود أدمنه إذا كان محمولاً أو رابطاً أي ثابتاً لغيره ، وكثيراً ما يقع الغلط في إطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الأدوات الغير الملحوظة بالذات ، وتارة بمعنى أحد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذاحقيقة سواءاً كان لنفسه أو غيره وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقاً ؛ فكون «ألف ب» ليس مفهوماً ولا مفاده هو وجود «ب» في نفسه ولكن للموضوع ؛ كوجود الأعراض والصور لموضوعاتها ومحالها حتى يستلزم وجوده في نفسه ، بل إنما هو اتصاف «ألف» بـ «ب» أي الرابط بينهما ، فيجوز أن يتصف الموضوع بأمر عديمي معناه له ثبوت بنحو من الأنحاء وإن لم يكن في الخارج بل في الذهن . وقد علم أن اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الأفهام وخطرات الأوهام غير معتنعة ، لا بنباتات الملاحظة ، إذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما ليحكم بثبوته للموضوع أو المحمول ، فإذا قلنا «ألف ب» فقد عقلنا مفهوم ثبوت «ب» «لألف» على أنه مرآة لتعرف حال «ألف» و«ب» لا على أنه ملتفت إليه بالقصد ، فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت بكونها ذاتاً «لألف» أم لا ؛ منسوباً إليه بالثبوت أم باللائبوت ؛ فإنه في حكمنا بأن «ألف ب»

(١) إذا لا يكون مفاد الهلية المركبة ما صدق عليه هذا صدق عليه ذاك كما توهمه من لاخيرة له من أهل الكلام بل مفادها ثبوت شيء لشيء كما يقول به المعققون - سره .

(٢) يأتي أن المحمول بها هو محمول ليس له وجود في نفسه ، فمراده بالمحمول هنا الوجود الرابط لا معناه التعارف حتى يرد أن ثبوت الشيء للشيء ليس فرع ثبوت الثابت . و أيضاً لا دخل لثبوت المحمول الأول الذي في الهلية المركبة في ورود هذا الاشكال كما لا يخفى ، فلهذا الوجود للغير ، الثابت للموضوع وجود في نفسه . ثم إن ثبوت هذا الوجود في نفسه ولكن للموضوع لكونه ناعياً ثابت أيضاً للموضوع وهكذا . وحاصل الفك أن المناظرة هنا من باب اشتباه الرابط والرابطي ، فالرابط هو الوجود للغير لا الوجود و ثبوت لا ثابت - سره .

نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لا تكون منسوبة. نعم إذا قلنا ثبوت ^١بلا لف، كذا، فقد جعلناه منظوراً إليه بالقصد وقد انسلك عن كونه بحيث لا يقع إلا بين الحاشيتين، واستصلح أن يصير أحدهما، فيعتبر له ثبوت وربط آخر. وحينئذ يرجع الأمر إلى أن يكون ذلك الثبوت الآخر مرآة لتعرف حال الثبوت الأول من دون الالتفات إليه إلا بالتبع. ثم إذا التفتنا إليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا، فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين إلا بالعرض وانتقلنا إليه ونسبناه إلى موضوع، فحصل هاهنا ثبوت ثالث غير ملتفت إليه، وكذا إذا توجهنا إليه بتصيره أحد طرفي الحكم حصل رابع، وكذا يوجد خامس وسادس، إلى أن نقف عن هذه الالتفاتات والملاحظات الحاصلة منا بالإرادة والاختيار، فتقطع به السلسلة.

وما حكم به السلف الصالح من أولياء الحكمة أن ^٢المحمول بما هو محمول ^٣ليس وجوده في نفسه إلا وجوده لموضوعه ليسوا عنوا بذلك أن وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الأغراض والصور، إذ ^٤المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول، بل عنوا أنه لا يوجد نفسه وإنما له ثبوت الموضوع لا وجود في نفسه، ووجوده في نفسه هو مجرد أنه ثابت للموضوع. وفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض، وبين قولنا وجوده في نفسه هو أنه موجود لموضوعه؛ فإن ^٥الأول يستلزم الوجود دون الثاني. هذا إذا كان الكلام في مجرد مفهوم الهلية المركبة؛ وأما أن حاشيتي الحكم هل هما بحسب الواقع مما يلزم أن يكون لهما وجود بنحو من الأنحاء فذلك كلام آخر. ثم لا يخفى عليك حكاية ما سبق فرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدد إن شاء الله تعالى أن وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع في كلام بعض أئمة الحكمة الدينية وأكابر الفلسفة الإلهية أن ^٦وجود الطبائع المادية في نفسها هو بعينه وجودها لموادها،

(١) أي ما هو من موضوعات المنطق لا ما هو معروضه أو المجموع، وبهذا

المعنى يقال إن مسائل العلم هي المحمولات المنتسبة إلى الموضوعات فهو نفس الوجود الرابط - س د.

وأنَّ الوجود المملول بما هو مملول مطلقاً هو وجوده لعلته ، وأنَّ وجود السافل مطلقاً هو وجوده لدى العالي المحيط بجملة السافلات ، فقالوا : إنَّ الممكنات طراً عادياتها ومفارقاتها موجودات لذواتها بل لغيرها الذي هو فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب تعالى .

ولا يصح لأولئك الأكابر ولم يتسرلهم إلا هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطاً لا رابطاً ، لأنهم لما قالوا بالثاني في الوجود أثبتوا للممكن وجوداً مغايراً للوجود الحق ، ^(١) لكن على وجه يكون مرتبطاً إلى الحق ومنسوباً إليه بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى .

وأما نحن فبفضل الله تعالى وبرحمته أقمنا البرهان ، الموعود بيانه في مترقب القول ومستقبل الكلام ، أنَّ الممكن لا يمكن تحليل وجوده ، إلى وجود ونسبة إلى الباري ، بل هو منتسب بنفسه لانبسبة زائدة ، مرتبط بذاته لا بربط زائد ، فيكون وجود الممكن رابطاً عندهم ورابطاً عندنا ، وقدمرت الإشارة سابقاً إلى الفرق بينهما معنى وعقد الاصطلاح المتفاوت عليها لفظاً لتلايق اللفظ من اشتباه أحد المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض .

إنَّ بعضاً من أجلة العلماء المتأخرين أراد أن يصل إلى مقام وهم وتنبية الواصلين من أصحاب المعارج وأولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة بالزوراء ، المقودة لبيان توحيد الوجود : السواد إن اعتبر على النحو الذي هو في الجسم أعني إنه هيئة الجسم كان موجوداً ، وإن اعتبر عسى أنه ذات مستقلة كان معدوماً ، والثوب أن اعتبر صورة في القطن كان موجوداً ، وإن اعتبر مبانئاً للقطن ذاتاً على حياله كان ممتنعاً من تلك الحيثية ، فاجعل ذلك مقياساً لجميع الحقائق تعرف معنى

(١) لقولهم بأصالة الماهية ، فانقست دار التحقق الى سنخين : أحدهما الوجود والآخر الماهية ، أو لقولهم بتباين الوجود كما هو ظاهر المشائين ، ثبت للممكن نفسية وليس رابطاً معضاً . وأما المصنف فده فلما قال بأصالة الوجود واعتبارية الماهية فالمنسوب أي ما هو كالإضاف الحقيقي المصطلح و النسبة إليه جميعاً هو الوجود بمراتبه ، من الوجود المقيد والوجود المطلق والوجود الحق فالمنسوب ربط معض وفقر بحث و تعلق صرف - س د ه .

قول من قال: الأعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود وأنها لم تظهر ولا تظهر أبداً وإنما يظهر رسمها. انتهت ألفاظه. وقد ذكر فصلاً أخرى ليست معانيها في القوة والمثانة أقوى من معنى هذا الكلام في هذا المقام.

واني لقضيت من ادعائه الطيران إلى السماء بهذه الأجنحة السواحية، فإن الخطب والخلط في هذا القول أوضح من أن يخفى عند المتدرب في الصناعات العلمية. أولم يقع فيه وضع أحد معنيي الوجود الرابطي موضع الآخر؟ فإن الأسود في قولنا الجسم أسود من حيث كونه وقع محمولاً في الهلية المركبة لا وجود له إلا بمعنى كونه نبوتاً للجسم، وهذا مما لا يأتى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولاً في الهلية المركبة وجود، وإن كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم. قوله: وإن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوماً؛ إن أراد بالذات المستقلة، الحقيقة الجوهرية فكلامه حق لا ريب فيه، لأن الحقيقة الجوهرية ممتنعة الثبوت للأعراض؛ لكن التردد غير حاصر، لجواز أن يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء، بل باعتبارها في نفسها، إذ لا شبهة في أن الإضافة إلى الموضوع خارجة عن نفس ماهيتها المأخوذة بما هي هي؛ وإن أراد بها اعتبار الأسود بحسب ماهيتها المأخوذة بنفسها فالحكم بكونها معدومة غير مسلم، إذ كما أن للجوهر وجوداً في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه^(١) إلا أن وجود الأعراض في أنفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها، فالجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لنفسه بل لغيره، إذ قد مر أن المراد من الوجود لنفسه أن لا يكون قائماً بغيره.

(١) هذا الذي ذكره رء من أن للعرض وجوداً في نفسه كوجود الجوهر في نفسه لاينا في القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر، وقد صرح به المصنف رء في بعض كلامه واستفدناه في الحاشية السابقة من البحث في معنى الوجود الرابط، فإن معنى وجود العرض في نفسه ان الماهية التي يعقلها العقل للعرض لا تحتاج في انتساب الوجود اليها الى تعقل الجوهر، وان كان وجوده في نفسه هو عين وجوده لغيره، بخلاف الوجود الرابط فان انتسابه الى مفهومه كنفس الوجود يحتاج الى الطرفين فلا تنفل - ط.

فصل « ٢ »

في أن الوجود على أي وجه يقال أنه من المعقولات الثانية
وبأي معنى يوصف بذلك

إن كثيراً ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومبادئها الانتزاعية
الذهنية ، ومن هذا القليل الطبائع المصدية ولوازم الماهيات والنسب والإضافات.
وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفاهيمات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية
وما بعدها من المعقولة ، وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم
والمحكمي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها
الذهني ، على أن يكون المعقولة بها من القضايا ذهنيات ؛ وهذه هي موضوعات حكمة
الميزان بخلاف الأولى . فالوجود بالمعنى المصدري لاما هو حقيقة وذاته .^(١)

(١) هذا تأكيد ، والا فمعلوم أن الحقيقة البسيطة النورية من الوجود ليس من
شأنها أن يكون معقولا أولا فضلا عن أن يكون معقولا ثانيا ، إنما هي مصداق للمفهوم.
ثم اعلم أن كون الوجود بالمعنى المصدري أي العنوان معقولا ثانيا شيء غريب
في بادئ النظر على القول بأصالة الوجود ، فانه كما أن مفاهيم الإنسان والفرس والماء
و النار والبياض والسواد ونحوها معقولات أولى لكونها عنوانات لمعنونات خارجية،
كذلك مفهوم الوجود له معنونات كالوجودات الخاصة من وجود الواجب تعالى ووجودات
الممكنات، بل المعنونات أولا وبالذات له ، لا اعتبارية الماهيات . وإن كانت متحققة بالعرض ،
وقد يناسب أن وجود الكلبي الطبيعي ، و لذلك كانت الماهيات أيضا معقولات أولى فتذكر
والجواب أنه فرق بين المقامين فإن الأفراد الخارجية للطبائع الذهنية أفراد
ذاتية لانعفاظ الماهية في موطن الذهن و موطن الخارج ، بخلاف أنحاء الوجودات
الخارجية فانها ليست أفراداً ذاتية للوجود العام ، إذ ليس بينهما ماهية مشتركة ، وقد
مر في أول الكتاب أن الوجود العام اعتبار عقلي غير مقوم لأفراده .

و أما التفرقة بين الوجود بالمعنى المصدري أي الموجودية وبين مفهوم الوجود
العام بأن يقال مراده فده أن الموجودية معقول ثان ، فهي وإن كانت لها وجه إذا فرق
بينها كالفرق بين العلم المصدري وبين العلم بمعنى الصورة الحاصلة لفرق بين « هستي »
و « هست بودن » في الفارسية كما بين « سفیدی » و « سفید بودن » إلا أنه لا طائل في
جمله مسألة علمية ، مع أنه لم يفرق بينهما في كثير من المواضع ، فيقول الوجود العام

وكذا الشئئية والإمكان والوجوب وكذا المعقولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الأول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة ، لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان ؛ إذ قد تحقق لك أن المعقولات الثانية هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الأولى في الذهن على أن يعتبر قيماً له لاشترطاً^(١) في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى ، والوجود وكذا الشئئية ونظائرها ليس من هذا القبيل .

وليعلم أن النظر في إثبات نحو وجود تلك الثواني وأن وجودها هل في النفس أو في الأعيان وأن لها صلاحية الإيصال أو النفع في الإيصال من وظائف العلم الكلي ، إذ قد تبين فيه أن المعنى الكلي قد يكون نوعاً وقد يكون جنساً أو فصلاً أو خاصة أو عرضاً عاماً ، فالكلي بشرط كونه هذه الأمور مع صلاحية كونه موصلاً أو نافعاً في الإيصال بصير موضوعاً لعلم المنطق ، ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم

بالمصدرى . وإن شئت فارجع إلى مباحث أصالة الوجود عند نقله عبارات الشيخ وبهينار على سبيل الاستشهاد .

ثم المراد بالشئئية التي هي من المعقولات الثانية مصدر الشيء بمعنى الشيء وجوده أي الماهية بمعنى ما يقال في جواب ما هو . واما كانت الماهية المطلقة بهذا المعنى من تواني المعقولات لانه ليس في الماهيات الخاصة التي كالإنسان والفرس والبقر والبياض والسواد وغيرها أموراء الخصوصيات يكون هو بهذا الماهية المطلقة ، و إلا فاما أن يكون ذاتياً مشتركاً بينها فلم تكن عوالمى الاجناس أجناساً عالية ، و أيضاً لم يذكر في حد من حدود الماهيات ، و اما أن يكون عرضياً مشتركاً معقولا بالضميمة فلم تكن كل واحد من الاشياء الخاصة و الماهيات المتعينة شيئاً إلا عند عروض تلك الضميمة ، كما ليس الجسم مستحقاً لعمل الابيض مثلاً الا في المقام الثاني بضميمة البياض ، وهذا باطل بالضرورة . و اما الامكان والوجوب السئى هو كيفية النسبة فقد مريان اعتباريتهما - س ر .

(١) الاولى أن يقال لاشطراً ، و أما شرطية الوجود الذهني لمعرض المعقول الثاني كالكلية للإنسان مثلاً فغير مدخل بل عرف المعقول الثاني بها للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه كما في الشوارق ، و لعله قد يرى أن معرض المعقول الثاني المنطقي نفس الطبيعة ، و الوجود الذهني معتبر في المعرض بنحو الظرفية البعثة هي ان يكون المقدم قضية حينية لان يكون قضية مشروطة - س ر .

و الأعراض الذاتية يثبت في المنطق ؛ والجہات أيضاً كالوجوب والامتناع والإمكان شرائط بها يصير المعقولات الثانية أو الثالثة موضوعاً لعلم المنطق ، فإنه إذا علم في العلم الأعلى أن الكلي قد يكون واجباً وقد يكون ممكناً وقد يكون ممتنعاً صار الكلي بهذه الشرائط موضوعاً للمنطق . وقس عليه سائر الموضوعات في أن إثباتها مع حثية كونها موضوعات للعلوم موكل إلى علم هو أعلى منها . وأما تحديدها وتحقيق ماهياتها فيكون في العلم الأسفل لافي العلم الأعلى (١) . وهذا أيضاً يشعر لنا بأن الوجود للشيء متقدم على ماهيته وأن أثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهية على ما نحن بصده .

تبصرة
إن من الصفات مالها وجود في الذهن والعين جميعاً سواء كان وجوده انضمامياً كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الأعيان ، أو انتزاعياً كالعلمي بمعنى أن يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة . وصورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به - بناءً على طريقتنا من نفي وقوع الماهيات في الأعيان ونفي مجعوليبتها بل الواقع في الأعيان بالذات منحصر في الوجود ولا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الأعيان - وكون الماهيات في الأعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لأعلى الوجه الذي

(١) هذا خلاف ما تقر عندهم ، إذ المطلوب في كل علم أسفل العوارض اللاحقة لموضوعه ومفومات الموضوع من مبادئه لا من لواحقه ، الاترى ان مباحث البيولي والصورة معدودة من العلم الالهي ولا يبحث فيها في العلم الاسفل الذي موضوعه الجسم الطبيعي الاعلى سبيل البدئية .

اللهم الا أن يكون المراد تحديدها وتحقيق ماهياتها من حيث هي قبل اثبات هلياتها البسيطة ، و ان كان تحديد ماهيتها الموجودة من وظائف العلم الاعلى ، والماهية ومفوماتها مؤخرة عن الماهية الموجودة أي عن وجودها كما استنبط منه أن الوجود للشيء متقدم على ماهيته ولذا قالوا: ان الحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسمية وهي بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقية - س ر ه .

(٢) فان في اسناد الوجود الى الكلي الطبيعي وساطة في العروض من قبيل ما في حركة السفينة وحركة جالسها . وبعبارة اخرى وصف الطبيعي بالوجود وصف بحال متعلقه أي موجود فرده ، وهؤلاء النافون لوجوده مع المثبتين في شقاق . فهؤلاء في طرفة ، تفريط ، كما أن أولئك المثبتين القائلين بأصالة الماهية في طرف افراط ، والعق

ذهب إليه النافون للكلبي الطبيعي ؛ ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني بأحد من الوجهين المذكورين أصلاً ، إنما وجودها العيني هو أنها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للإنسان والجزئية للأشخاص ؛ ^(١) كما أنه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع أن الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد ، فكذلك ليس معناه أن زيدا في الخارج بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة العقل . ^(٢)

والمعقولات الثانية بالوجه الأعم لا يلزمها أن لا يقع إلا في العقود الذهنية ، إذ ربما يكون مطابق الحكم و المحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم الماهيات . وإن كان ظرف العروض هو الذهن . فيصدق العقود حقيقية كقولنا الماهية ممكنة والأربعة زوج . والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى ، لكن المعقولات بها لا تكون إلا قضايا ذهنية كما علمت ، بخلاف ما هي بالمعنى الأعم للدائرين الفلاسفة ، فإن المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقية وذهنية صرفة .

فهو الأمرين الأمرين من كونه موجوداً بنحو العكسية والظلية للوجود ، وباتحاد مفهومه من لا شبيهة حيث لا يعاذه شبيهة وجود على حدة مع نحو من حقيقة الوجود كما قال قدم . ونحن قد ذكرنا في أوائل هذه التعليقة كون موجوديته حقيقة بحكم العقل الجزئي ومجازاً عرفانياً برهانياً ، و معنى وساطة العروض في الوجود لتحقيقه و ان اية أنعائها تناسب ما نحن فيه فتذكر - س ر ه .

(١) المراد الجزئية المنطقية المعارضة للجزئي الطبيعي و هو الماهية النوعية المحقوفة بالموارض الشخصية ، وقد يطلق الجزئية على الشخص الذي هو نحو من الوجود ، و معلوم أنها بهذا المعنى ليست من الأحوال الذهنية و المعقولات الثانوية - س ر ه .

(٢) بل معناه أن زيدا في ملاحظة العقل جزئي في ملاحظة العقل ، لان الجزئية المنطقية التي من المعقولات الثانية مانعة نفس تصور المفهوم عن الشركة و معلوم أن هذا المعنى العقلي إنما يعرض لزيد العقلي أي لتصوره و ليست الجزئية مطلق المانعة عن الشركة حتى يقال هي او الاتصاف بها في الخارج ، فقايته انه معقولان فلسفي لا ميزاني فكيف يبحث المنطقي عنها - س ر ه .

ذكر تنبيهي و تعقيب
تحصيلي

إن رهطاً من القوم قد جوزوا كون الصفات عديمة مع
اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر، ويثبت بعض أجلتهم
ذلك بقوله إن معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج
هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك
الصفة عليه وهو مصداقه ؛ ولاشك أن هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في
طرف الاتصاف ، إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ؛
ولا يقتضي وجود الصفة فيه ، بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث
لو لاحظته العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه ، وقس على ما ذكرناه الحال في الاتصاف
الذهني ، فإن مصداق الحكم بكلية الإنسان هو وجوده في انذهن على وجه خاص
يصير مبدءاً لانتزاع العقل ، الكلية منه ثم الحمل عليه اشتقاقاً ، فمعنى كون الخارج
أو الذهن ظرفاً للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشئاً لصحة انتزاع
العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه وفيه محل أنظار كما لا يخفى .

والحق (٢) أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف

(١) أحدها قلب الدليل الذي ذكره كما يقول المصنف قده . وثانيها أنه من باب
أخذ المطلوب في بيان نفسه ، فإن هذا معنى الاتصاف عندكم ، وأما عند خصمكم فمعناه
أن يكون الموصوف بحسب وجوده في ظرف الاتصاف وبشيئة . الصفة مطابق حمل
تلك الصفة ، ولاشك أن هذا المعنى يقتضي وجودهما جميعاً . وثالثها أنه لا يبقى حينئذ
فرق بين القضايا الصادقة والكاذبة ، فإن قولنا زيد أب صادق ولا وجود للأبوة في زيد
فليصدق الجدار أب أيضاً . ورابعها أنه لا يبقى فرق بين العرضي والذاتي وقد كتبنا
شابقاً ما يتعلق بالمقام فتذكر - س ر ه .

(٢) هذا القول عندي ليس بصق إذ يشهد كثير من القواعد
الحكمية ، بل لا يقتضي نفسه قده بهذا في كثير من المواضع . وانهدام القواعد مثل ان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت الثابت لمكان العدميات المحمولة ، ومثل
أن الإضافة لا وجود لها والافاما لها وجود استقلالي جوهرى وهو ظاهر البطلان ، وأما
وجود عرضي مثل البياض والمواد فيعرضها الحلول في الموضوع ، والحلول إضافة ،
والمفروض أن الإضافة موجود متأصل فيعرض الحلول حلول آخر وهلم جبراً فيتسلسل ،
بخلاف ما إذا كان وجودها بمعنى وجود منشاء انتزاعها وكانت اعتبارية فيقطع بانقطاع
الإعتبار ، ومثل أن عدم الملكية لو كان له وجود في خارج الذهن وبغير وجود منشأ

الاتصاف ، ^(١) فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الطرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم . نعم الأشياء متفاوتة في الوجودية و لكل منها حظ خاص من الوجود ليس للاخر منها ، فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافات و أعدام الملكات والقوى و الاستعدادات ، فإن لها أيضاً حظو ظاً ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها . ^(٢) ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة ؛ فكما أن البياض إذا لم يكن موجوداً للجسم وجوداً عينياً به يكون موجوديته ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بأنه أبيض وصفاً مطابقاً لما في نفس الأمر ، فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه

انتزاعه أي موضوع كان تقابله مسح الملكة تقابل التضاد ، و القوم حيث يقولون انها موجودات فالوجود عندهم قسمان : أحدهما الوجود بمعنى وجود ما بعذاته و الآخر الوجود بمعنى وجود منشأ انتزاعه ، وما قال قدمه ان الاتصاف نسبة ، حق ، لكن النسبة ربما يكفيها في أحد الطرفين شيئة الوجود و في الآخر وهو الصفة شيئة الماهية ، ليست الماهيات نوعاً ذاتية للوجودات ؛ كما مر في أول هذا السقران الماهيات اعراض ذاتية للوجود و الامكان صفة للوجود . وما ذكره بعض الاجلة في بيان المطلوب ضعيف و ان كان المطلوب حقاً . و الدليل الحكم المتقن ان المراد بالاتصاف هو الحمل ، و الحمل هو الاتحاد في الوجود ، والاتحاد انما يستقيم اذا كان الوجود واحداً و لا أحد الطرفين و هو الموضوع ، ولذا قالوا المعتبر في طرف الموضوع هو الذات وفي طرف المحمول هو المفهوم ، وهذا لا يستدعي الوجود للمحمول بل عدمه ، ولو كان له وجود فمن مقتضى آخر . على أنه لا بد أن يشرح حيث لا بشرط ، ليحمل ، فاذن المعتبر في الاتصاف و حمل المحمول ليس الا المفهوم ، فالوجود غير معتبر الا في المثبت له لا في الثابت . على أنه يمكن ادعاء البدهة في عدم استدعاء الاتصاف وجوداً في جانب المحمول لمكان حمل العدميات كزبد أعشى و جاهل و ممكن وغير ذلك - س ر .

(١) هذا هو الحق الصريح الذي لا مرية فيه ، وقد تقدم ان لازم كون الوجود الرابط موجوداً بوجود طرفيه وفيهما أن يتحقق الطرفان معاً في ظرف تحقق الرابط ، فلا معنى لتحقيق قضية أحد طرفيهما ذهني والاخر خارجي أو أحد طرفيهما حقيقي والاخر اعتباري مجازي - ط .

(٢) فالإضافات وجودها بنحو الربط و النسبية لا بنحو الاستقلال و الظرفية ، و الباقي بنحو القوة ، و للقوة أيضاً وجود وان لم تكن كالفعليات ، فان قوة الشيء وجود ضعيف و ظهور ظلي منه ، وامله يمكن التوفيق بين القولين فتدبر - س ر .

أعنى واتصاف السماء بكونها فوق الارض ، وغيرهما .

فما وقع في كتب أهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من أن الصفة إن كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء ، فإن المعدوم في نفسه مستحيل الوجود لشيء ، آخر معناه ما ذكرناه ؛ فلا يوجب نقضاً عليه اتصاف الأشياء بالاضافيات والأعدام والقوى لمادريت ، من أن لها حظاً من الوجود ضعيفاً هو شرط اتصاف موصوفاتها بها ، وبإزاء مرتبة وجودها سلب ورفع لها يمنع عن الاتصاف بها ؛ وربما كان حظ الصفة من الوجود أقوى و أكد من حظ الموصوف بها منه ، وذلك كما في اتصاف الهبولى الأولى بالصورتين الجسمية والطبيعية ، بل اتصاف كل مادة بالصورة كما استقف عليه في بابه إنشاء الله تعالى ، فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه ؛ بل لا أحد أن يعكس الأمر في تعميمه حسب ما لم يشترط وجود أحد الطرفين في الاتصاف بأن يقول معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف ، أعم من أن يكون بانضمامها به أو بانتزاعه منها ، ثم يدعى به هذا التعميم والتقرير أنه لا شك أن هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره .

فقد تحققت أن ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر .

ولعلك على هدى من فضل ربك في تعرف حال مراتب الأكوان
تنبيه
في الكمال والنقص وتحصيلات الأشياء في القوة والضعف
والمثانة والقصور ، فعليك أن تدفع بهذا عاراً عظيماً يتوهم القاصرون عن غايات
الأنظار ودوده على أولياء الحكمة وأئمة العلم ، وتميط به الأذى عن طريق السلاك
الناهجين طريق الحق ؛ وهو إنهم عرفوا الحكمة بأنها علم بأحوال الموجودات الخارجية
على ما هي عليها في الواقع ، وعدوا من جملة الحكمة معرفة أحوال المعقولات الثابتة

وأحوال المقولات السبعة النسبية؛ بأن تذكر ما أصلناه^(١) من أن الوجود لكل شيء من الأشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول؛ وغاية السجد والعلو أن يكون قيوماً غنياً واجباً بالذات غير متعلق بالقوام بغيره أصلاً، فيكون بما هو هو فعلية محضة، مقدسة عن جميع شوائب القوة والإمكان والنقص والقصور، وما سواه مصحوب بالقصور والإمكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيهما، فكل ما بعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره أشد وإمكانه أكثر، إلى أن ينتهي الوجود إلى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهري عين تقوُّمها بالصورة الحائلة فيه، وفعليتها محض القوة والاستعداد، وحدثها الشخصية بعينها كثراتها الانفصالية تارة وحدثها الاتصالية أخرى. وإذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالأعراض إلى م ينتهي نحو وجوداتها في الوهن والخسة بحسب مراتب إمكاناتها الذاتية والاستعدادية، فقد انتهت الأعراض في الخسة إلى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك إلى عرض آخر كفي أو إيني أو وضعي على سبيل التجزئ والتدرج والمهلة، فهذا حظ ذلك المرض المسمى بالحركة من الوجود العيني، فإذا ثبت للحركة وجود في الفلسفة الأولى أثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الأعيان لا بحسب الأوهام، كيف واثبات نحو آخر من الوجود وهو القادر لها هو الجهل المضاد للحكمة.

(١) ومع قطع النظر عما أصله قدمه أيضاً يندفع عنهم، بأن النسب وإن كانت انتزاعية لكن ليست كانيات الاغوال لان لها منشأ انتزاع ووجود الانتزاعيات بمعنى وجود منشأ انتزاعها، فالبحت عنها بحث عن الموجودات الخارجية، وكذا المقولات الثانية صفات للموجودات الخارجية، فان الكلية مثلاً صفة الانسان المقول وهو ماهية عين الانسان الخارجي، وأيضاً الموجودات الذهنية موجودات خارجية في ذاتها، وكونها ذهنية بالإضافة، كيف والنسبة مرغوبة مسخرة للنفوس، والإيصال إلى التجهول اثر خارجي مترتب على المقولات. ثم هذا على مذهب المعقنين من كون المنطق من الحكمة واما على مذهب غيرهم فلا اشكال - س ر ه .

فصل « ٣ »

في ان الوجود خير محض (١)

هذه المسئلة إنما تتضح حق اتضاحها بعد ما تبين أن لمفهوم الوجود المعقول الذي من أجلى البدييات الأولية مصداقاً في الخارج وحقيقة ذاتاً في الأعيان ، وأن حقيقة نفس الفعلية والحصول والوقوع ، لا بالمعنى المصدري كما ظنه المتأخرون كلهم ، بل بمعنى أنها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع ، سواء كان الوقوع وقوع نفسه أي نفس الوجود أو وقوع شيء آخر هو الماهية . وأما من لم يضع المفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتاً سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصوري فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيراً محضاً ، لأن (٢) معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء

(١) هذه مسألة عمدة نافعة كثيراً سيما في التوحيد ، وادعوا فيها البهامة ، وبعضهم برهن عليه ، وهو المذكور في شرح حكمة الاشراق وفي الهيات هذا الكتاب ، فبطل قول من اورد على الحكماء انهم لم يبرهنوا هذه المسألة مع سموها وذلك لبداهتها كما علمت - س د -

(٢) اشارة الى برهان المسألة من طريق تحليل معنى الخير وهو ان المطلوب والارادة لاتعلق بشيء الا بعد ترجحه على غيره بمرجع على ما سيبين ، والمعنى الذي هو ملاك الترجيح هو المسمى بالخير ، و به يتحقق اختيار المراد ويستوجب تعلق الارادة والشوق ، فالخير ما يؤثر على غيره و يشاق اليه ويطلبه الموجودات ، والخير اما خير مطلوب لذاته أو لآخر مرتبط به ، وينتهي الى ما يطلب لذاته ؛ فهناك ما هو خير بالغير وما هو خير بالذات أي ذاته عين المطلوبة لغيره وهو الذي يطلبه كل شيء وينتهي اليه كل غاية ، وليس الا وجوداً ، فان العدم لا ذات له ، والماهية غير اصيلة ، فالخير هو وجود ، واذ كان لعرفه للوجود من دون حيشة تقييدية اصلاً كان منتزعاً من نفس حقيقة الوجود ، فالخير هو الوجود والوجود هو الخير بالذات ، وليس الشر الا العدم .

ومن هنا يظهر أن للخير مراتب مختلفة بحسب مراتب الوجود المختلفة ، ويتبين بذلك مسئلتان من المسائل الثلاث المعقود لها هذا الفصل ، أعني أن الوجود خير والعدم شر ، وأن الخير ذو مراتب بحسب مراتب الوجود ، وأما المسئلة الثالثة وهي ان الوجود قد يكون شراً بالقياس فهي التي بينها بقوله ثم اعلم أن الموجودات الخ . و يتبين به ان الشر بالقياس إنما يتحقق في عالم البادة فقط لا فيما وراءه . وأما ما أشار اليه من مسألة دخول الشر في القضاء بالعرض فسيبين في الا الهيات بالمعنى الاخص - ط -

ويشتاق إليه الأشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعاً وإرادة وجبلة ؛ وبين أن الأشياء ليست طالبة للمعنى المصدري و لا يكون مبتغاها و مقصودها مفهوماً ذهنياً ومعقولا ثانوياً . وهذا في غاية الظهور و الجلاء لا يلحق أن يخفى بطلانه على أوائل العقول الإنسانية من غير رجوعها إلى استعمال الفكر والروية .

فإذا تحقق أن وجود كل شيء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القيتوم الواجب بالذات المنور للماهيات ومخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود ، فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود ، سواء كان مجرداً عن شوب الشرية - التي هي عبارة إما عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الأشياء أو فقده و امتناعه رأساً أو لا يكون فالشر مطلقاً عدمي : إما عدم ذات ما أو عدم كمال وتمام في ذات متناه ، أو في صفة من صفاته الكمالية الوجودية . فالشر لا ذات له أصلاً .^(١)

وأما الماهيات الإمكانية والأعيان الثابتة في العقول فهي في حدود أنفسها لا يوصف بخيرية ولا شرية لأنها لا موجودة ولا معدومة باعتبار أنفسها ، و وجودها المنسوب إليها إلى النحو الذي قررناه مراداً خيريتها ، وعدمها شريتها .

فالوجود خير محض والعدم شر محض ، فكل ما وجوده أتم وأكمل فخيريته أشد وأعلى مما هو دونه ؛ فخير الخيرات من جميع الجهات والحشيات ، حيث يكون وجوده بلا عدم وفعل بالاقوة وحقية بلا بطلان و وجوب بلا إمكان و كمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ؛ ثم الوجود الذي هو أقرب الوجودات إليه خير الخيرات الإضافية ، وهكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد ، والأتم فالأتم إلى الأقل فالأقل ، إلى أن ينتهي إلى أقصى مرتبة النزول وهي الهيولى الأولى التي حظها من

(١) ان قلت: سيأتي في ذوقيات مباحث العلة و المعلوم ان افعال شئبة الماهية

لا يجوز ، لارجاع الشرور و النقائص اليها ، فكيف التوفيق ؟

قلت : ارجاع الشرور الى الماهيات لا ينافي ارجاعها الى الاعدام ، اذ لولا الماهية

لم يمكن اسناد العدم الى ممكن ، اذ الوجود لا يقبل العدم ، لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول ، والمقابل لا يجتمع مع المقابل الاخر ، فالبياض لا يقبل السواد و بالعكس ، فاحتيج الى موضوع قبلهما ، والاتصال لا يقبل الانفصال و بالعكس ، فاحتيج الى هيولى قبلهما ، فكذا الوجود والعدم ، فاحتيج الى ماهية قد تقبل هذا وقد تقبل ذاك - س ر - .

الوجود عريها في ذاتها عن الوجود ، وفعليتها هي كونها قوة وجودات الأشياء ، وتماها نقصانها ، وشرفها خستها ، وفعلها قبولها ، وتحصلها إبهامها ، وفصلها جنسها ، كما سيرد عليك برهانه في موضعه ؛ فهي منبع الشرور والأعدام ومعدن النقائص والآلام ، على أنها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التي هي طيور سماوية لها أقفاص عنصرية . (١) ثم أعلم أن الوجودات باقية على خيريتها الأصلية والعرضية أيضاً مادامت هي غير نازلة إلى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها إلى حيز المكان والزمان ؛ وأما إذا انجرت سلسلة الوجود إلى عالم الأجسام والظلمات ، ومضائق الأكوان والازدحامات ، فبعض الوجودات مع أنه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس إلى ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود وبلائمه ، لكنه بالقياس إلى ما يستضر به أو يتأذى منه أو ينعدم به بوصف بالشرية ، لأنه يؤدي إلى عدم ذات أو عدم كمال لذات ؛ فيكون الشر بالذات أحد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لأنه خير محض كما علمت .

فالشر الحقيقي غير مقضي البتة ، والشر الغير الحقيقي مقضي بالعرض المزومه لما هو خير حقيقي ومقضي بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته ، وقد مر أن لوازم الماهيات غير مستندة إلى الجاعل ، والشرور منبعها قصورات الإتيات ونقصانات الوجود عن الكمال الآتم والجمال الأعظم .

فصل « ٤ »

في أن الوجود لا ضده ولا مثل له (٢)

تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال

- (١) ان قلت: القوة المحضة كيف تكون محل نظر الطيور السماوية ليصطادوا بها . قلت : انها ما به التحول وما به يحصل اللذائذ الجديدة ، ولولاها لم تصر العناصر أجنة قابلة لتعلق النفوس ، الا ترى ان الصور المثالية لتجردها عنها لا تتحول من أدنى إلى أعلى . هذا ان كانت الباء سببية وان كانت ظرفية فالامر واضح - سره .
- (٢) كيف ولا ثاني لحقيقة الوجود ، ومن فروعاته الشامخة انه يستتبع عليها عدم بعلاوة ما رفسى العاشية السابقة من الالباء الذاتي وان المقابل لا يقبل المقابل ،

كما سيأتي في مباحث التقابل ، و الوجود من حيث هو وجود قديم^(١) أنه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد ؛ وأيضاً من شرط المتضادين بماهما متضادان أن يكون بينهما غاية الخلاف ، وليس بين وجود و وجود بما هما وجودان كذلك ، و لا أيضاً بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفاهيم القابلة للوجود كذلك ، وإذ لا طبيعة أعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل أيضاً . نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعاني و المفاهيم التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل ، فالوجود بما هو وجود لاضد له ولا مثل له ، كيف والضدان و المتماثلان موجودان متخالفان أو متساويان ، و موجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه ، فيخالف جميع الحقائق لوجود أضدادها وتحقق أمثالها ، فصدق فيه ليس كمثله شيء ، و به يتحقق الضدان ويتقوم المثالان ، بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتجلى في هوية المثليين و غيرهما ؛ و هذه الحشيات إنما هي باعتبار التعينات والتنزلات ، وأما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحشيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها ، فإن جميع الصفات الوجودية المتقابلة أو المتشابهة مستهلكة في عين الوجود ، فلا مغائرة إلا في اعتبار العقل .

وأما ما يتمسك في ذلك بأن اشتراك طبيعة الوجود بين الأشياء يوجب عروضها لما فرض ضداً أو مثلاً لها فيلزم اجتماع الضدين أو المثليين بالفعل^(١) أو بالإمكان وعروض أحد الضدين أو المثليين للآخر ، فليس بشيء ؛ لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحشيات ، لعدم عروضه للمعدوم بما هو معدوم^(٢) لا بما هو أحد المعقولات ، فلو التزم أن يكون لها ضد أو مثل لا يمكن أن يتحقق في وجود أو وهم بما هو كذلك لا بما هو أحد المفاهيم لم تكن القاعدة شاملة ، فقات ما ادعي

^(١) وذلك لأن عدم ماهية الضد بظربان الضد الآخر على موضوعه ، فالسواد يعدم البياض ، والبرودة

الحرارة ، والافتراق ، الاجتماع وقس عليها - س د .

(١) أي لو تحققاً له لزم الأول و لوا مكثاله لزم الثاني - س د .

(٢) إذ قد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما في التجريد ويأتي عن قريب هنا - س د .

إثباته . (١) ثم عروض الشيء لضده غير ظاهر الفساد .

تتمة

فطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفاهيمات غير منافية لها ، كيف وما من مفهوم إلا وله تحقق في الخارج أدنى العقل ، والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم راجعة إلى الوجود من وجه ، فكل من الجهات المتفارقة والحيثيات المتنافية ، لها رجوع إلى حقيقة الوجود ، وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود و نشأة من نشأته لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود . و أما كونه منافياً للعدم فليس باعتبار كونه مفهوماً من المفاهيمات ، فإنه بهذا الاعتبار لا يأتى اتصافه بالوجود مطلقاً ، بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعاني العقلية و المفاهيمات الكلية في إمكان تلبسها بالوجود بوجه ما ؛ بل المتأبى لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقاً لهذا المفهوم بعقد غير تبني ، وطبيعة العدم أو المعدوم بما هي معروضة لمفهومها مما لا خبر عنها أصلاً وليس هي شيئاً من الأشياء ولا مفهوماً من المفاهيمات ، بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفاً ويحكم عليه بالبطلان والفساد ، لأعلى نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلاً في الذهن . هذا في العدم المطلق .

وكذا الحال في العدميات الخاصة ؛ إلا أن هناك نظراً آخر ، حيث أن العدم الخاص كما أن مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق ، كذلك موصوفه بخصوصه له حظ ما من الوجود ، ولهذا حكم بافتقاره إلى

(١) سيجي ، في مباحث التقابل و غيرها ان القوم عرفوا المتضادين بأنهما امران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ، واعتبار التعاقب على موضوع واحد ينافي عروض احد الضدين على الآخر ، على ان اعتبار دخولهما تحت جنس قريب ينافي تحقق التضاد بين الموضوع و عرضه ، اذ لا جنس قريب بين الجوهر و العرض ، و الموارد التي يقال فيها بعروض عرض لمرض اما موارد لا يجمعهما فيها جنس قريب فكعروض الكيفيات المختصة بالكميات ، وعروض الاضافة لسائر الاعراض ، أو موارد لا ينحصر فيها الجنس القريب في نوعين كالجسم التعليمي و السطح و الخط العارض بعضها على بعض ؛ و من الشرط في المتقابلين ان لا يزيدا على اثنين على ما صرحوا به . لكن المصنف يخالف القوم في غالب ما ذكرناه و سيجي ، تمام البحث في محله انشاء الله تعالى - ط .

موضوع كما تفتقر الملكة إليه .

ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق بأي نحو من الأنحاء و طور من الأطوار يقابله العدم المطلق المساق لرفع جملة الوجودات ؛ وقد يجتمعان لاعتبار التقابل ، كما في تصور مفهوم المعدوم المطلق المتعري عن الوجود مطلقاً ، إذ قد انسلب عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار ، مع أن هذا الاعتبار بعينه نحو وجود ، وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب ، وهذا التعري في نفسه نحو خلط ، لعدم انسلابه عن تصور ما ، والتصور وجود عقلي ، فهو فرد من أفراد مطلق الوجود ؛ فانظر إلى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفاهيم والمعاني حتى على مفهوم اللاشيء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفاهيم متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب و أعدام . وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذاتي الأولي والعرضي الصناعي . وبه يندفع إشكال المجهول المطلق وما شاكلة .

ففي هذا الموضع نقول : للعقل أن يتصور جميع المفاهيم حتى عدم نفسه ، (٤)

(٤) لا يذهب عليك أن ليس المراد من قوله : للعقل يتصور جميع المفاهيم الخان لمفاهيم العدم والمعدوم المطلق و غير ذلك مما عده ثبوتاً في نفسها ثم ينال العقل كما ينال غيرها ، فان ذلك خطأ ، ولو كان لهذه المفاهيم ثبوت كذلك كانت من جملة الماهيات الخارجية . وقد عرفت في بعض تعليقاتنا المتقدمة أن الثبوت النفس الامرئ بمعنى ثبوت المفهوم في نفسه لا يلائم القول باصالة الوجود ، وبمعنى ثبوت المفهوم عند العقل الفعال لا يدفع إشكال حاجة المفهوم الى المصدق . وبالجملة ليس لهذه المفاهيم ثبوت في خارج العقل أصلاً بل العقل أي الذهن هو الصانع لها الجاعل ايها ، لسكن لا بمعنى جعلها اموراً مستقلة في نفسها افعالا له والا لم تكن مفاهيم بل مصاديق غير قابلة الصدق على شيء ، بل على انها مفاهيم حاكية عما ورائها . فلها امر وراء الذهن نظير المفاهيم الماهوية و لذلك نوقعها على الخارج و ما هو في حكمه ، نقول : زيد موجود في الخارج و عمرو معدوم في الخارج وهكذا ، و اذ ليست في الخارج تحقياً فهي فيه فرضاً و تقديرأ ، وهذا معنى قوله رد بعد عدة اسطر : كل ذلك على سبيل ايجاب قضية حملية غير بنية في قوة قضية شرطية لزومية غير صادقة الطرفين الخ . و قد قدمنا في مباحث الوجود الذهني ان لازم براهين الباب ان كل ما حيث ذاته عين حيثية ترتب الاتار كالوجود العيني او حيثية ذاته حيثية البطلان كالعدم فمن المستحيل أن تحل الذهن ، لاستعالة سلب الاتار عن القسم الاول وعدم الاتار في القسم الثاني ، فهذان المفهومان

وعدم العدم ، والمعدوم المطلق ، والمعدوم في الذهن ، وجميع الممتنعات ؛ وله أن يعتبر المجهول المطلق ، ومفهومي النقيضين ، ومفهوم الحرف ؛ وبحكم عليها بأحكامها ، كعدم الإخبار في المجهول المطلق ، ونفي الاجتماع في النقيضين ، وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف ، لأعلى أن يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق ، وحقيقة النقيضين ، وفرد الحرف ، وشخص العدم المطلق و شريك الباري ؛ إذ كل ما يتقرر في عقل أو وهم فهو من الموجودات الإمكانية و المعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع ، ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الأول فقط ، فلم يحمل على شيء منها أنه اجتماع النقيضين أو المعدوم المطلق و شريك الباري مثلاً بالحمل الشائع

فإعني مفهومي الوجود و العدم وجميع ما يلحق بهما من المناوين المجمولة الذهنية غير منتزعة من خارج محقق ، بل الذهن تغلقها بنحو من الغرض و التقدير .

و توضيح ذلك ان الغرض و التقدير هو اعطاء الذهن مفهوم شيء لشيء أو حكم شيء لشيء آخر ، كغرض ان الفرس حيوان ناطق فيكون انساناً ، وفرض ان الفرس انسان فيكون متعجباً ضاحكاً ، وهكذا ؛ وللانسان من جهة ما تعود ذهنه حمل شيء على شيء ، ان يفرض أمراً نسبته الى ثان كنسبة ثالث الى رابع ، و يحصل بذلك مفهوم جديد غير مأخوذ من الخارج محققاً و بلا واسطة ، فللعقل ان يفرض شيئاً نسبته الى الباهيات الخارجية نسبة النور الى الشيء الواقع في الظلمة في انه يتنور به و يجده الفاحص الناشد بسببه و يظهر به افعاله ، ثم يسميه وجوداً ، و للعقل ان يفرض شيئاً نسبته الى الماهية الموجودة او الى الوجود نسبة رفع الشيء عن محله الذي استقر فيه او نزاع اللباس عن المتلبس به أو نسبة الغيبة الى الشيء الغائب عن النظر ، وهكذا ، وهو مفهوم العدم . و على هذا القياس في جميع المفاهيم الاعتبارية فافهم ذلك .

واعلم ان الغرض العقلي الموجد لهذه المفاهيم من حيث السبب الموجب والعامل المتحرك لذلك على قسمين :

احدهما ماسببه ثابت دائم وهو الذي لا ينفك عن ادراك العقل ولا في حال كالسبب الموجب لانتزاع مفهوم الوجود و العدم و الوحدة و الكثرة ونحو ذلك مما يمكن ان يقام عليه البرهان .

و ثانيهما ماسببه جزئي اتفاقي و على تقدير دون تقدير كالسبب الموجب لجعل المفاهيم الاعتبارية الاجتماعية كمعنى الرئاسة والمرئوسية و السيادة وغير ذلك ، ومن هذا الباب جميع الاستعارات والتخييلات الشعرية ونحوها . وللكلام ذيل طويل سيربك بعضه في ما سيأتي من مباحث الماهية وغيرها انشاء الله تعالى - ط .

العرفي ، لأن هذه المفهومات ليست عنواناً لشيء ، من الطبايع الثابتة في عقل أو خارج ؛ بل العقل بتعمّله الذي له ، يقدّر ويفرض أن شيئاً من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق أصلاً ، فيحكم عليه لأجل تمثل هذا المفهوم الذي قدّر كونه معنوياً بها بامتناع الحكم عليه أصلاً أو الإخبار عنه راساً أو الوجود له مطلقاً أو الاستقلال في مفهومه بوجه ؛ كل ذلك على سبيل إيجاب قضية حملية غير بنية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين ، فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحة الإخبار عنه وإن كان بعدم الإخبار عنه ، وإن امتناع الإخبار إنما يتوجه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل أنه فرد له تقديرأ .

وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق في كونه لا يحكم عليه ، بل في كل مفهوم لا يرسم ذاته في العقل سواء أكان عدم حصوله في الذهن لغاية الفساد والبطالان أو لفرط التحصيل والحقيقة ، مثلاً إذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه في العقل ، وكذا المرسم من صفاته الحقيقية ليس إلا مفهوماتها ، لكن عينية العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجه إلى المفهوم منها بل إلى ما يرشدنا البرهان إلى أنه بإزائه أعني الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل أو وهم .

وسبيل ما أشرنا إليه سابقاً في هذا الباب أن مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتباراً لكون الشيء منسلخاً عن جميع أنحاء المعلوماتية ، ففي هذه الملاحظة معرّى عن كافة أقسام المعلوماتية حتى عن المعلوماتية بهذا الوجه ، وهذا هو مناط امتناع الإخبار عنه ، وحيث أن هذه الملاحظة نحو من أنحاء معلوماتية هذا الشيء فكان هو مشوباً بالمعلوماتية في ضمن سلب المعلوماتية ، وهذا هو مناط صحة الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه .

وكذا نقول: ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقاً ؛ وحيث أن مطلق اعتبار الشيء وتصوره وإن كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور ، نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء ، فكان هو متصفاً بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه ، وهذا

منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب سلبه . فإذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه . وإليه أشار المحقق الطوسي ره في نقد المحصل حيث قال: رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني يتصور بما ليس بثابت ولا متصور أصلاً ، فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ، ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ؛ ولا يكون متناقضاً لاختلاف الموضوعين ، ولا مانع من أن يكون شيء قسيماً لشيء باعتبار وقسماً منه باعتبار آخر؛ مثلاً إذا قلنا الموجود إما ثابت في الذهن وإما غير ثابت في الذهن ، قال لا موجود في الذهن قسيم للموجود من حيث أنه مفهوم أضيف فيه كلمة «لا» إلى الموجود ، ومن حيث أنه مفهوم ، قسم من الثابت في الذهن .

فصل « ٥ »

في أن العدم مفهوم واحد

إن من الأمور المعلومة بأدلة العقول أن العدم في نفسه ليس إلا أمراً بسيطاً^(١) سافجاً متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصل إلا من جهة ما يضاف إليه ، وليس في الواقع أوفى الأدهام أعدام متميزة في ذاتها أدنى عوارضها لمعدومات متميزة في معدوميتها ، ولا حصص من السلوب متكثرة لمسلوبات متعددة ، بل كل ما يقع في بقعة العدم وكنم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات ، وكما أن المعدوم في ظرف ما ليس بشيء فيه فكذلك العدم ،^(٢) وإنما التمايز في

(١) مقتضى ما قدمناه في هامش الفصل السابق أن يكون مفهوم العدم وسائر المفاهيم الاعتبارية مركبات بحسب الحقيقة لا بسائط ؛ لكن الذي ينفيه المصنف ره هو التركيب من الأجزاء الذاتية ، والذي قدمناه هو التركيب في المصداق والمسمى دون المفهوم والاسم كالتركيب في مصداق مفهوم الجملة والكلام والعشرة والكثرة فلا تغفل - ط .

(٢) لما كان لاشيئية المعدوم متفقاً عليها ، وعدم الاخبار عنه و الإشارة إليه مجعماً عليه ، جعله مشبهاً به ، ولأن المعدوم أعم ، إذ يطلق على العدم أيضاً كما يطلق على ماهية لها العدم - س ره .

الأعدام باعتبار الملكات ، ^(١) فالعقل يتصور أشياء متميزة في ذاتها أو في عوارضها ، كالعلة والمعلول ، والشرط والمشروط ، والضد والضد ، ويضيف إليها مفهوم العدم ، فيحصل عدم العلة متميزاً عن عدم المعلول ومختصاً من جملة الأعدام بالعلية له ، ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الأعدام ويختص بأنه ينافي وجود المشروط ، وكذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بأنه يصح وجود الضد الآخر ؛ وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ، ومعدوم ومعدوم ، والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول عدم أحدهما غير عدم الآخر ، ولو كان الأمر كما يحسبه لكان في كل شيء أعدام متضاعفة غير متناهية ، مرات لا متناهية .

وأما تجويزهم التسلسل في العدميات كأعدام الحوادث الغير المتناهية فهو إنما وقع لأن مرجعه إلى اللا يقيني ، ^(٢) وغير المتناهي فيه بالقوة أبداً ، وما يخرج إلى الفعل متناه ألبته بالاعتين مرتبة من التناهي بخصوصها ، بل العقل يفصل العدم بعد أن يضيفه إلى المتعدد إلى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلاً يشبه تفصيل المتصل الواحد إلى هذا الجزء وذلك الجزء ، و كما يصح الحكم على أجزاء المتصل الواحداني بعد توهم الانفصال بينها بتقديم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع ، فكذلك يصح ^(١) إياك أن تتوهم أن المراد هو أن الإنسان يعقل مفهوم العدم المطلق ثم يعقل الأعدام الخاصة بإضافة مفهوم العدم المطلق إلى ملكة ملكة حتى يحصل الأعدام الخاصة ، فإن تعقل العام بعد تعقل الخاص لا يحتاجه إلى حضور أفراد منه ينتزع منها ، بل التي ذكره . إنما هو بعدما ينتهي عند الإنسان أعدام خاصة وعدم مطلق ، ثم إذا أراد ثانياً تصور الأعدام الخاصة حصله بالإضافة المذكورة نظير ما تتصور أولاً من طريق الحس مثلاً زيداً وعمراً و بكرأ ثم تنتزع منها الإنسانية ثم إذا أردنا تفصيل الإنسانية قلنا : إنسان طويل إنسان قصير فنميز الإنسانية بأمور خارجة عنها .

فالحق أنا نجد الكثرة من الموجودات كزيد وعمرو وغيرهما ثم نقيس بعضها إلى بعض مثل أنا نتصور زيداً ثم إذا تصورنا عمرواً لم نجد زيداً عند هذا التصور فيغلط الذهن فيتوهم عدم الوجدان وجدان العدم فينتزع عدم زيد من وجود عمرو وعدم عمرو من وجود بكر مثلاً فيحصل الأعدام الخاصة بمنزلة الأفراد الكثيرة ثم ينتزع العدم المطلق منها كاتنزع الكلى من أفراد - ط .

^(٢) كما في لاتنا هي العدد و ليس كلاتناهي وجودات الحوادث فانه تسلسل تعاقبي و ليست باعتبار المعبر فان خارجة العدم عدم خارجة الوجود - س ره .

الحكم بالتقدم والتأخر بين تلك المعدّات بالعلية والمعلولية ، وكما أنّ اللّا نهاية في أجزاء المتصل بحسب القوة بمعنى عدم تعيش الانتهاء في القسمة الأجزائية بالوصول إلى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه ، فكذلك التسلسل في الأعدام بمعنى عدم الانتهاء إلى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم عليه بالعلية ، لا بمعنى ترتب أمور غير متناهية . فالعدم ليس إلا عدم واحد لا تحصل له أصلاً ، وليس في نفس الأمر شيء هو عدم ، ولذلك لا يجاب عنه بشيء إذا سئل عنه بما هو ، ولا يجاب به إذا سئل عن شيء بما هو . فإن مرجع علية العدم ، إلى عدم علية الوجود ؛ و مرجع عروض العدم لشيء إلى عدم عروض الوجود له ؛ و عدم عروض الوجود له ليس بعروض فرد أو حصة من العدم .

فصل « ٦ »

في كيفية علية كل من عدمي العلة والمعلول للآخر

اعلم أنّ العدم بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجوداً ^(١) لكن العقل الإنساني من شأنه أن يتصور لكل أمر مفهوماً ويجعل ذلك المفهوم عنواناً ، وكما يضع لأنحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية هي ماهيات تلك الوجودات كذلك يضع للأمور الباطلة الذوات ^(٢) مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقديرية

(١) فإذا علم الإنسان ذلك علم أن جميع ما في الخارج وما في الأذهان العالية والسافلة مصداق الوجود ولا مصداق لما ينافيه بحسب المفهوم الصادق على نفسه بالعمل الأولى قطع وعلم أنه إذا لم يتخلل في الواقع منافي لحقيقته فيها لم يتكثربوجه ، ولذا ترى الحكماء كالمصنف قده وغيره بذلوا جهدهم في البحث عن العدم واستكشفوا عن حاله . س د هـ .

(٢) كمفهوم اجتماع التقيضين والثلثين ومفاهيم الدور والتسلسل والعلا وغيرها وكمفهوم نفس العدم الصادق عليها وعلى أعدام السمكات ، و بالمفهوم يتصحح النفس الإمريّة للعدم و يتصحح الامكان المقتضي للطرفين ، و النفس الإمريّة في معنونه عدم الحنون الوجودي ، فحقيقة الباطل و معنونه و مصداقه . أو ما شئت فسمه . بنحو البطلان فإن كل مصداق لا بد أن لا ينازع طبيعته إلا ارتفع الموضوع من البين و ظهر الخلف ، الاتري أن مصداق الحركة لو كان أمراً قاراً لم يكن حركة هذا خلف وعلى هذا القياس س د هـ .

لذواتها كما سبق .

ثم اعلم أن الأشياء المدعية والأموال الذهنية الصرفة التي ليست لها ذات خارجية ، ليس لها تنوع وتحصل إلا بما يضاف هي إليه ؛ فالعدم المقيد بشيء ، مما إنما يعقل ويتحصل في العقل بسبب ذلك الشيء ، ويصح لحق الأحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول ونابت في العقل ، فيصح أن يحكم عليه بالعلية والمعلولية ^(١) وغيرهما من الأحكام والأحوال ، فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة ، وإن علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال .

وتحقيق ذلك أن عدم العلة إذا صار متصوراً صح الحكم عليه بالعلية من جهتين : من جهة أن وجود عدم العلة في الذهن ومثوله بين يدي العقل مصحح أن يكون محكوماً عليه بالعلية ، وإن لم يكن مطابقاً للحكم ، فإن مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي أومأنا إليه والمحكم عنه بها هو ما يطابقه أعني رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم علمي ، فالمحكم عنه بالعلية على الوجه الذي مر ذكره ، الرفع للعلية وإن كانت المحكية عنه ما وقعت إلا حين حضور مفهومه وصورته عند العقل ؛ ومن جهة أن نفس حضور عدم العلة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه . وأما علية عدم المعلول لعدم العلة فليست إلا من الجهة الأخيرة ، فعلية أحد العدمين للآخر يكون في كلا الطرفين : العلم والعين ؛ وعلية الآخر له في أحدهما وهو العلم دون العين ؛ فالعدمان بماههما عدمان أحدهما بخصوصه علة والآخر بخصوصه معلول ، وإن كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر في مرآة العقل ؛ وأما صورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت إليه في الارتسام صارت سبباً لارتسام الآخر فلا دور ، فكما أن إثبات العلة سبب لإثبات المعلول وإثبات المعلول دليل

(١) أي الأعدادية ، لأن وزن عدسات الحوادث ووزان وجوداتها وليس بين وجوداتها الالعلية الأعدادية . ثم الأعداد أيضاً في الأعدام اللاحققة المتعاقبة وأما في السابقة المتعاقبة فلا . وأيضاً الأعدام مطلقاً لاحقاً أو سابقة ليست كالأجزاء المتصل فإن اللواحق منها باعتبار خواتمها أبدية لا ترتب بينها كما أن السوابق منها باعتبار فواتحها أزلية لا ترتب بينها ، ولأن كلا منها أزلي يناقش بها المقدمة القائلة بأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، ويجاب بأن المراد كلي وجودي ثبت قدمه - س ر ه .

على أنبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف على عدم العلة ، فإذا رفعت العلة فوجب رفع المعلول وإذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها ، فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبه ، والعلة عدومها مع عدم المعلول لابه .

فصل « ٧ »

في أن العدم كيف يعرض لنفسه

العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقاً فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بأنه معدوم في الخارج . فإن اشبه عليك أن العدم المضاف إلى أي شيء كان ، يكون نوعاً من العدم ومقابلاً لمعرضه وما يضاف إليه ، فإذا أضيف إلى نفسه و صار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل ؛ وهما متدافعان إذا النوعية يوجب الحمل بهو والتقابل يوجب نفيه . فتذكر أن العارضية والمعرضية ^(١) بين العدم ومعرضه في الحقيقة ليست إلا بحسب وجودهما في العقل ، لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معرضه ، فما يضاف إليه العدم ويعرضه بماله صورة عقلية ، قيد لمفهوم العدم ، محصل له ، مقوم لثبوته في الذهن ، ثابت معه فيه ، فيكون العدم المقيد به نوعاً من العدم ؛ وبما هو عنوان ^(٢) لا معرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلاً له ؛ فموضوع النوعية والتقابل مختلف ، كيف والنوعية من أحوال

(١) و يتضح ذلك بما قد مناه من كيفية الفرض العقلي و تقديره في هذه المفاهيم الاعتبارية ، فالعقل بفرض نفس العدم و يعطى ذلك ثبوتاً كثيوت الماهيات نسج يجرى عليه أحكامها اثبوتية من نوعية و جنسية و عروض و قيام و تقابل و غير ذلك ؛ كما انه يفرض معنى الوجود و يعطيه أحكام الماهيات من عموم و كلية و عروض و غير ذلك ط .

(٢) حاملة ان الصورة العقلية من العدم مصحح النوعية ، ومعنونه مصحح التقابل . و الاولى ان يقال كما ان الوجود موجود بنفسه كذلك العدم معدوم بنفسه ، فعدم العدم نفسه لا نوع منه ولا مقابله ، كما ان وجود الوجود نفسه . نعم عدم الانسان مثلاً يقابله كما ان وجود الانسان يخالفه مفهومك س د .

المعقول بما هو معقول لأنه كسائر المعاني المنطقية من ثواني المعقولات ، و التقابل من الأحوال الخارجية للأشياء لأن المتقابلين مما يجتمعان معاً في الذهن . و ما ذكرناه أليق بانحلال هذه العقدة مما هو المستور في أرقام أهل التدقيق من الآخرين .

فصل « ٨ »

في أن المعدوم لا يعاد

العدم ليس له ماهية إلا رفع الوجود ؛ وحيث علمت أن الوجود للشيء نفس هويته ، فكما لا يكون لشيء واحد إلا هوية واحدة فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد ، فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه . فهذا ما رآه العرفاء بقولهم « إن الله لا يتجلى في صورة مرتين » . (١) فإن المعدوم لا يعاد بعينه ، كيف وإذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدئة على ما هو المفروض فكان الوجود أيضاً واحداً ، فإن وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعمداً ، هذا خلف . ويلزم أيضاً أن يكون حيث الابتداء عين حيث الإعادة مع كونهما متنافيين ، هذا محال .

ثم إنه كما لم يكن فرقي بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف ، لم يتعين الاستيناف الأول من الاستيناف الثاني والثالث من الرابع . وهكذا . فيلزم جواز تحقق إعادات غير متناهية ، لعدم تعيين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عندها في الاستيناف دون

(١) وكذا قولهم « لا تكرر في التجلي » . أن كل تجل منه جديد وكل يوم هو في شأن . هذا يقتضي الصور القابلة ، واما يقتضي المعنى و اسقاط اضافته عن القوابل فلا تكرر في التجلي لانه واحد بسيط ليس فيه مضي و استقبال ولا حدوث ، اذ لا زوال فلم يعدم حتى يعاد مكسراً أو جديداً . و اعتبر بالوجود حتى تفهم أمر الوجوب حيث ان الوجود ساقط الاضافة عن الماهيات ، ليس جوهرأ ولا عرضاً كيفاً أو كمأ ، واذلا كم له فلا زمان ولا تدور ولا حدوث ولا أجزاء مقدارية ، فلا تغير ولا تبدل؛ والشكل باعتبار القوابل من المواد و الماهيات . فهذا روح هذه المسئلة و باطنها ولا خصوصية لها بالدنيا أو الآخرة - س ر ه .

غيرها بعد تسوية ذلك أولاً ، وهو مستبين الفساد . وقس عليه حال تكرار عدم شيء واحد بعينه .

فان قلت : كثير من الحوادث الزمانية كان معدوماً ، ثم يوجد ، ثم ينعدم ، فيكون عدمان لذات واحدة ؛ فإذا جاز ذلك في العدم جاز في الوجود أيضاً كما اعترفت به . قلت : قد مر أن معنى عروض العدم لشيء ليس إلا بطلاناً صرفاً للذات وليسبة محضة لها ، وليس في الواقع معروض يضم إليه أو ينتزع منه العدم ، بل العقل يعين ذاتاً ويضيف إليه مفهوم العدم ، فلا يتعدد عند العقل إلا بتكثر الملكات ، ^(١) فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال إنها واحدة أو متعددة متماثلة ، وإنما يضيف العقل نسبة العدم إلى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده .

وحاصل كون الشيء كان معدوماً قبل وجوده وسيكون معدوماً بعد وجوده ، انحصار وعائه الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار و الانبساط سابقاً و لاحقاً . فالعدم ليس إلا عدماً واحداً لا يتصف بالذات بالسبق واللحق ، بل إنما يتصور العقل ^(٢)

(١) وإذا ذات قبل ولا بعد وقد علمت أن تعدد العدم بتعدد الملكات فلا تعدله . س ر ه .
(٢) وهذا هو المراد من العقل في قوله ؛ وإنما كان ذلك التصور وهمياً لأنه أخذ فيه الماهية المطلقة مكان الهوية لأن نفس الماهية النوعية لزيد كانت ممكنة قبله و بعده لا ماهيته الشخصية ، لكن هذا هو المصحح لاطلاق العدم المقابل لماضى والاستقبال عند المتكلمين وغيرهم ، لأن الشأنية أهم من شأنية الشخص والنوع إذا النوع تمام الذات المشتركة ، ولأن الوهم طمع و ترقب من تلك الهوية الدوام فجاء العدم وصار بزعمه بشئ البديل في أغلب اوقات وجوده ، ولم يعلم أن كل موجود زمني مرهون بزمانه الخاص فلكل كتاب و اجل .

وأيضاً ان عدم الشيء نقيضه ، والوجود في زمان والعدم في زمان آخر ليسا نقيضين لعدم اتحاد الزمان ، فالعدمان السابق واللاحق لم يطردا وجود الواقعي ، ولا ماهية ولا هوية له في حال العدم حتى يكون العدم طارداً له ، ووجوده الواقعي قد طرد العدم فلا قول في تجليه سبحانه ولا تغير في علمه ولا هلاكة في وجوده وقد ورد « يا من لا ينقص من خزائنه شيء » ومنشأ انتزاع الاعدام السابقة واللاحقة ، الوجودات السابقة واللاحقة ، وكون كل وجود مظهراً للاحد الذي ليس كمثل شيء وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد . ولا عدم لوجود بها هو وجود بل كما ذكرناه في العاشية السابقة لاما هية للوجود فضلاً عن الكم فضلاً عن الكم السيل ، فلا ماضى ولا آتى ولا قول ولا دنود لاصل المعنى والوجود .

بقوته الوهمية للحادث الزماني عدماً أزلياً ، ثم وجوداً ، ثم عدماً طارياً كطرفين
 و وسط ؛ حتى أن الأوهام العامية يتخيل أن العدم بطرء على شيء ويرفع وجوده
 الخاص عن متن الواقع ويحكك هويته عن صفحة الأعيان ؛ وذلك لذهولهم عن أن
 وجودات الأشياء إنما هي عبارة عن تجليات المبدع الحق و أشعة نور المبدء
 الأول وشؤونه الذاتية ، لا تبدل كل منها عما هو له إلى غيره ، ^(١) لكن المحجوب لقصور
 نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم أن كل واحد منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره
 حل في مقامه - وهكذا - ولم يتفطن بأن طريان العدم على الشيء الثابت في الواقع
 لا يخلو إما أن يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحققة المختص به بعينه ، فيلزم اجتماع
 التقيضين في مرتبة واحدة أو في زمان واحد بعينه ؛ وإما أن يكون في غير مرتبة وجوده
 و وعاء تحققة ، فالشيء يستحيل أن يكون له وجود إلا في مرتبة وجوده وظرف فعليته
 وظهوره ، فإن لكل شيء نحواً خاصاً من الوجود ومرتبة معينة من الكون مع توابعه
 ولوازمه من الصفات والأزمنة والأمكنة اللاتقة به الغير المتعدي عنها إلى غيرها ،
 فإذا استحال أن يكون لكل شيء إلا نحو واحد من الوجود يقتضيه له أسبابه
 السابقة وشرائطه المتقدمة المنبثقة عن وجود المبدء الأول تعالى ، فلم يتصور له طور
 آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى بطرء عليه العدم و يرفعه عن ساهرة الأعيان
 أدبغ العدم بدلا عنه في مقامه المفروض له .

وأما ما يقال : من أن ذات الممكنات لا يأبى عن العدم ولوحين الوجود ، فمعناه
 أن مع قطع النظر عن الأمور الخارجية وأنحاء تجليات الحق الأول وكون الحقائق
 الوجودية من مظاهر أسمائه الحسنى و رشحات صفاته العليا إذا نظر إلى نفس ماهية

هـ انما هي للصور والماهية بـ ماهية ، فمن قصر نظره على الوجود والمعنى وغض بصره
 عن الصور والماهيات لا يبقى عنده صباح ولا مساء ، لان النفس في غاية اللطافة اذا جعلت
 شيئاً قبله توجهها ونصب عين بصيرتها تنزى بزيه و تتصور بصورته معنى كان أو
 صورة - س د هـ .

(١) فإذا كان الامر هكذا يرجع بوجه لطيف حدوث العادات الى انبساط نور
 الوجود ، و عدما الى انقباضه ، و البسط والقبض ليسا بوجود شيء ، لم يكن وعدم شيء .
 كان - ثبت فيه فانه أمر عجيب غريب قل من أدركه - ن د هـ .

كل من الطبائع الإمكانية والمفاهيم العقلية لا يأتى مفهومها ومعناها عن حقوق شيء إليها وزواله عنها معاهو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما ، وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع ، فلا يأتى العدم ولو في زمان انصباعها بصبح الوجود وظهورها بنوره ؛ وأما بالنظر إلى إفاضة الحق وتجليه في صور الأسماء والصفات وإبقائه للحقائق إلى غاية معنومة عند علمه المحيط بكل شيء على ماهي عليها ، فهي ممتنعة العدم مستحيلة الفساد . فتجويز العدم على شيء باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود من أغاليط الوهم وأكاذيب المتخيلة . هذا تحقيق الكلام في هذا المرام على ذوق أرباب العرفان ووجدان أهل الإيقان .

وها هنا استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامة ورؤسائهم في زبرهم يناسب أهل البحث ويكفي لصاحب الطبع المستقيم إذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج ، بل الحكم باعتناء إعادة المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس و امتحنته الخطيب الرازي حيث قال : كل من رجع إلى فطرته السليمة و رفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع .

الاول منها : لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ، فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان ، وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات ، واللازم باطل بالضرورة ، فكذا الملزوم .

ورد بمنع ذلك بحسب وقتين ، فإن معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زمانى وجوده ، واتصاف وجود الشيء بالسابق واللاحق نظراً إلى وقتين لا ينافي اتحادهما بالشخص . وأنت تعلم سخافة هذا الكلام بتذكر ما أمسنا من أن وجود الشيء بعينه هو بئته الشخصية ، فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح . و أما توهم الانتقال بالبقاء فهو ساقط ، لأن الذات المستمرة وحدتها باقية ؛ والتكثر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة إلا للزمان بهويته الاتصالية الكمية ، فينحل في الوهم إلى الأجزاء ؛ و تكثر أجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها المنحفضة وحدتها

الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه ، بل بين متاه الأول ومتاه الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع إضافاته المتجددة الزمانية .

الثاني : لوجاز إعادة المعدوم بعينه أي بجميع لوازم شخصيته وتوابع هويته العينية لجاز إعادة الوقت الأول ، لأنه من جملتها ، ولأن الوقت أيضاً معدوم بجواز إعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجوير الإعادة ، أو بطريق الإلزام على من يعتقد هذا الرأي ، لكن اللازم باطل ، لا فضائه إلى كون الشيء مبتدأً من حيث أنه معاد ، إذ لا معنى للمبتدأ إلا الوجود في وقته . وفيه مفسد ثلاثة : جمع بين المتقابلين ، ومنع لكونه معاداً لأنه الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الأول ، ورفع للتفرقة والامتنياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معاداً إلا من حيث كونه مبتدأً والامتنياز بينهما ضروري .

وهذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من الشخصيات فإنه غير صحيح ، بل يكفي كونه من الأمور التي هي أمارات التشخص ولوازم الهوية العينية التمر لها أمثال من نوعها واقعة في الأحياء والأوضاع والأزمنة .

فان قيل : لا نسلم كون الوقت من الشخصيات بأي معنى كان ، فإنه قد يتبدل مع بقاء الشخص بعينه في الوقتين ، حتى أن من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطة . قلنا : معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض المشخصة أن كل واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم الشخص وعلامات تشخصه ، حتى لو فرض خروج الشخص عن حدي امتداد شيء من تلك العوارض لكان هالكاً ، كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية . وهذا لا ينافي قولهم إن اجتماع المعاني الغير المشخصة لا يفيد التشخص ، لأن ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس مناطه إلا نحواً من أنحاء الوجود ، وكلامنا في التشخص بمعنى الامتنياز عن الغير الذي يجعل المادة مستعدة لقبضان الهوية الشخصية ذات التشخص بالمعنى الأول ، والتشخص بهذا المعنى يكون لازماً إياها علامة لها ، و بجواز حصوله عن اجتماع أمور عرضية عدد من جملتها الوقت .

واعترض على هذا الدليل بأننا لانسلم أن ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدئاً البتة ، وإنما يلزم لو لم يكن الوقت معاداً أيضاً . ثم بهذا الكلام أورد على ما يقال: لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لأنه لا مغايرة بين المبتدئ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض وإلا لم يكن له إعادة بعينه ، بل بالسابقة واللاحقة^(١) بأن هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون الزمان زمان فيعاد بعدالعدم ويتسلسل .

دفع تحصيلي

لا يحتجبن عن فطانتك أن السبق والابتداء واللاحق والانتها ، من المعاني الذاتية لأجزاء الزمان كما استطاع عليه حيث يعين وقته وبالجمله وقوع كل جزء من أجزاء الزمان حيث يقع ، من الضروريات الذاتية له لا يتعداه ، مثلاً كون أمس متقدماً على غد ذاتي لا أمس ، كما أن التأخر عنه جوهرى لغد ، وكذا نسب كل جزء من أجزاء الزمان إلى غيره من بواقي الأجزاء ، فلو فرض كون يوم الخميس واقعاً يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس أيضاً ، لأنه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه ؛ فحينئذ نقول : الزمان المبتدئ كونه مبتدئاً عين هويته وذاته ، فإذا فرض كونه معاداً لا ينسلخ عن هويته وذاته ، فيكون حينئذ مع كونه معاداً بحسب الفرض مبتدئاً بحسب الحقيقة لأنه من تمام فرضه ، فلو لم يكن مبتدئاً لم يكن المفروض هو هو بل غيره ، فانهدم الأساس وانفسخ الجوابان .

(١) لا يفاز لم لا يجوز أن يكون المغايرة بينهما بالسابقة واللاحقة اللتين هما عين ذاتهما فلا يلزم التسلسل .

لأننا نقول ان كانتا ذاتيتين كانتا ماهيتين متغايرتين ، و المفروض اتعادهما في الماهية ؛ وان كانت الماهية مقولة بالتشكيك ، والسابقة ذاتية لمرتبة من ماهية الزمان والذاتي لا يتخلف - لزم الشافيت من فرض عود تلك المرتبة حيث كانت مبتدئة في عين فرضها معادة ، لان الابتداء والسابقة ذاتها فرضها ، فلم تكن معادة هذا خلف . فيبقى ان يكون الامتياز بأن هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيتسلسل .

ثم الايراد النفي أشار إليه قدمه غير وارد على هذا الدليل ، لانه يقرر بان الزمان المعاد زال مبدئيته وانما هو معاد صرف ، وهذا لا يضر بالدليل ، لانه اما معاد بمعنى انه وجد في الزمان الثاني فيكون للزمان زمان ويتسلسل ، و اما معاد بمعنى انه متأخر لذاته فلم يكن هذا معاد ما كان مبتدئاً بنفس ذاته فلم يعد بعينه - سي ر ه .

الثالث : لوجاز إعادة المعدوم بعينه لجواز أن يوجد ابتداءً ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة ، لأن حكم الأمثال واحد ، ولأن التقدير أن وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات ، و اللازم باطل ، لعدم التمييز بينه وبين المعاد لأن التقدير اشراكها في الماهية وجميع العوارض .

واعترض عليه بوجهين :

أحدهما : أن عدم التمييز في نفس الأمر غير لازم ، كيف ولولم يتميز الم يكونا شيئين ، وعند العقل غير مسلم الاستحالة إذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع .
وثانيهما : أنه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداءً بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التمييز . وحاصله أنه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم .

أقول : والجواب أما عن الأول فبأن التمييز بين شيئين بحسب نفس الأمر لا ينفك عن التخالف في العوارض الشخصية ، فإذا لم يكن ، لم يكن . وقوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين ، من باب أخذ المطلوب في بيان نفسه ، لأن الكلام في أنه مع تجويز الإعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا إثنين لعدم الامتياز بينهما ، مع أن أحدهما معاد والآخر مبتدئ .

وأما عن الثاني فبأن فرض المثليين من جميع الوجوه حيثما كان ، وإن كان رفعاً للامتياز الواقعي ، لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرد وضع الإعادة .

لا يقال : الامتياز بينهما ليس مرفوعاً بالكلية لاتصاف أحدهما بكونه كان حاصلاً قبل دون الآخر .

لأننا نقول : هذا الامتياز هو الذي يوجب وضعه رفعه ، إذ بعد ما تبين أن عدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ، ولاتمايز بين المعدومات بما هي معدومات ، ينكشف أنه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئاً واحداً لعدم انحفاظ وحدة الذات في عدم ، بل ليس إلا اثنينية صرفة ؛ فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض معه أو بدله ، واختصاصه بأنه معاد ، إن كان من جهة الذات حال عدم

وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق ، فالمعدوم لأذات له ؛ وإن كان لأنه كان موجوداً أو لادون المستأنف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في إمكانها وكونها منشأ الامتياز بينهما ، وهما متساويان في استحقاق ذلك ، والكلام في أنه مع فقد الاستمرار الموقع للاتينية الصرفة كيف يتصور اختصاص أحدهما بالارتباط إلى الموجود السابق .

وليس لأحد أن يقول : إن الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء المعدومة ؛ فليكن هذا المقام من جملتها ، فالذات وإن عادت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير . (١)

لأننا نقول : قد مرّنا أن انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والأوعية ، (٢) إنما ذلك شأن ماهيات كلية يكون أنحاء الوجودات وأطوار الشخصيات من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها ، فالوجود في الذهن هوية مكتنفة بالمشخصات الذهنية ، واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخيصه ، بل معنى ذلك أن بعد تجريد الماهية المقرنة بالتشخيص ولوازمه إذا جرّدت عنها يكون عين ما يفترون بشخص آخر منها .

(١) كعلم الله سبحانه ، أو اللوح المحفوظ مثلاً ، و ليتحفظ بتلك الشخصية . وهؤلاء قد فاتهم أنهم إن العلم الحصولي وحصول الماهية على نعت عدم ترتب الآثار في وعاء من الأوعية يستحيل تحققه فيما وراء النفوس ، كذات الواجب تعالى وغيره من المجردات العالية . وسيأتي بيان ذلك إنشاء الله تعالى - ط .

(٢) لازم ذلك أن يكون كل صورة ذهنية من حيث نفسها كلية ، وهو كذلك ، فإن الصورة الذهنية بأي خصوصية تصورت بجواز العقل بالنظر إلى ذاتها أن تصدق على أزيد من واحد من البصائيق ، وأنا بأبسى العقل عن تجويز الكثرة أحياناً لدليل آخر وراء الذات ، كاستحالة اجتماع المثنيين ونحو ذلك . وعلى هذا فإذا وجدت الصورة الذهنية في الخارج أولاً ، ثم وجدت ثانياً ، كان الثاني غير الأول شخصاً ، لعدم حافظ الشخصية . وأما شخصية الصورة المحسوسة أو التخيلية فإنما هي من جهة اتصال الذهن بالخارج من جهة الحس ، أو من جهة الفرض والاتصال معاً كما في الخيال ؛ فأنك إذا تخيلت صورة زيد المتوفى من قبل ثم توهمت أنك غافل عما تعلّم من أنه كان حياً فيما مضى وأمنت في نفس الصورة وجدتها تقبل الصدق على كثيرين في الخارج - ط .

الرابع : إن إعادة كل ذات شخصية إنما تصورلوا عيدت شيء من أجزاء علتها التامة المقتضية لها ، و استعداد المادة لها بخصوصه ، وغير ذلك من متعمات العلة ومصححات المعلول ، وننقل الكلام إلى آخر أجزاء علتها واستعداد استعداد مادتها ، وهكذا إلى المبادي القصوى والعلل العليا ، و سينكشف لك إنشاء الله تعالى بطلان اللازم ، فالملزوم باطل مثله ؛ بيان الملازمة معلوم بأدنى التفات من العقل ، كيف ولولم يكن الاستعداد و العلة هماهما بعينهما لم يكن المعاد المفروض إعادياً بل إنما يكون استينافياً مماثلاً للابتدائي السابق ويتوهم أنه إعادى ، فإذاً إنما يمكن إعادة الهوية الوجودية لوعادت الاستعدادات بجمليتها والأدوار الفلكية والأوضاع الكوكبية برمتها وجملة ماسقت في النظام الكلي بجميع لوازمها وتوابعها حتى في كونها ابتدائية . والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم .

أهانة
القاتلون بجواز إعادة المعدومات ، جمهور أهل الكلام
المخالفين لكافة الحكماء في ذلك ؛ ظناً منهم أن القول
بتجويرز الإعادة في الأشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسماني السناطق بوقوعه
السنة الشرائع والكتب الإلهية النازلة على أهل السفارة وأصحاب الزلفى صلوات الله
عليهم أجمعين .

ولم يعلموا أن أسرار الشريعة الإلهية لا يمكن أن يستفاد من الأبحاث الكلامية
والآراء الجدلية ، بل الطريق إلى معرفة تلك الأسرار منحصر في سبيلين : إما سبيل
الأبرار من إقامة جوامع العبادة ، ^(١) وإدامة مراسم العدالة ، وإزالة دسائس العادة .

(١) كالصلوة ، ولذكرا الله أكبر . ومراسم العدالة هي العفة والشجاعة والسخاوة
والحكمة ، وبالجملة طريق الأبرار إصلاح العقل العملى بالشريعة والطريقة ، وطريق
القربين و الاختيار إصلاح العقل النظرى . و اما الإصلاح للعقل العملى الذى اشار اليه
بقوله و تصفيل مرات النفس الناطقة الخ هنا فبالتنزيه و التخلية ، يعنى سلب الاعمال
السيئة و الاخلاق الردية ، و الاجتناب عن الآراء المعوجة التى للفرقة المجادلة ، وسيأتى
فى سفر النفس ان هذه الآراء احد العجب الخمسة ، والعلم الذى هو حجاب اكبر . كما
قال المرفاء - هو هذه . وانا اختير هنا التخلية فقط وهناك التخلية والتعليق كلتا هاتين

وإما سبيل المقربين من الرياضات العلمية ، و توجيه القوى الإدراكية إلى جانب
القدس ، وتصقيل مرآة النفس الناطقة و تسويتها لئلا يتدنس بالأخلاق الرديئة ، ولم
تصد بهما يورده الحواس إليها من أوصاف الأجسام ، ولم يتعوج بالآراء الفاسدة ،
فإنها حينئذ يترأى صور الحقائق الإيمانية ويشاهد الأمور الغائبة عن حواسها وتغلبها
بصفاء جوهرها ، فأما إذا كانت النفس مما قد تدنست بالأعمال السيئة أو صدمت
بالأخلاق الرديئة أو أعوجت بالآراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال كأكثر أرباب
الجدال بقيت معجوبة عن إدراك حقائق الأشياء الإيمانية عاجزة عن الوصول إلى
الله تعالى ويفوتها نعيم الآخرة كما قال الله تعالى : « كلاً منهم يومئذ لم محبوبون »
فمن أراد أن يصل إلى معرفة الله وصفاته وأفعاله ومعرفة إرسال رسله و إنزال كتبه
وكيفية النشأة الآخرة وأحوال الإنسان بعد الموت وسائر أسرار المبدء والمعاد بعلام
الكلام وطريق المناظرة ، فقد استسمن ذا درم . وإذا جاء حين أن ينسبط القول في
معاد النفوس وكيفية رجوعها إلى بارئها في العالمين و وصولها إلى قيوماً في الأقليمين
تبين لك كيفية الحشر الجسماني وارتجاع النفوس كلالمة الأجساد بإذن ولي الإبداع
والإنشاء في المبدء والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة ونطقت به السنة الشريفة .
ثم إن هؤلاء القوم بعد اتفاقهم في إعادة الجواهر اختلفوا في الأعراض ، فقال
بعضهم : يمتنع إعادتها مطلقاً لأن المعاد إنما يعاد بمعنى ، فيلزم قيام المعنى بالمعنى .^(١)
وإلى هذا ذهب بعض أصحاب الأشعرية . و قال الأكثرون منهم : بامتناع إعادة
الأعراض التي لا تبقى كالأصوات و الأدوار لاختصاصها عندهم بالآوقات^(٢)

فإذا المقصود هنا رياض العقل النظري بالذات ، والعقل العملي بالعرض ، و التحلية
سلبية يمكن اجتماعها مع تحصيل المعارف ، بخلاف التحلية ، فإن مزاوله أفعال الشجاعة
والسخاوة مثلاً مانعة وحجب نورية عن تحصيل المعارف الإيمانية الحقيقية - س . د .
(١) أي بصفة لتمييز عن المبدء فيكون هذا مبدءاً وذاك معاداً فيلزم قيام العرض
بالعرض - س . د .

(٢) وهي زمانية بمعنى الانطباق على الزمان بخصوص ، فإذا انقضى ذلك
الزمان انقضى ذلك الزماني ، فلا يعاد ، بخلاف العرض القار الذي لا انطباق له على
الزمان ولا اختصاص له به ولم يكن مقدوراً للعبد - س . د .

وقسموا الباقية إلى ما يكون مقدوراً للعبد و حكموا بأنه لا يجوز إعادتها للعبد ولا للرب ، ^(١) وإلى ما لا يكون مقدوراً للعبد وجوزوا إعادتها . وذكروا في بيان كل واحد منها أدلة واهية شحنوا بها وبسائر هو سائرهم الكتب والدفاتر .

وأكثر آرائهم الفاسدة في الفضيحة والقباحة من هذا القبيل ، كتعدد القدمات ، وإثبات الإرادة الجزافية ، ونفي الداعي في فعله وإبطال الحكمة في خلقه ، و كونه تعالى محل الكلام النفسي والحديث الخيالي ، وتبوت المعدوم ، والجوهر الفردي مع ما يستلزمه من سكون المتحرك وتفكك الرحي والظفرة إلى غيرها من المموهات والمزخرفات .

كل ذلك لرفض الحكمة ومعادات الحكماء ، وهم بالحقيقة أهل البدع والضلال وقدوة الجبهة والأرذال ، شرهم كلهم على أهل الدين والورع ، وضرهم على العلماء ، وأشدهم عداوة للذين آمنوا من الحكماء والرياضيين هذه الطائفة المجادلة المخاصمة الذين يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ، ويتعاطون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ، ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات .

وأكثر ما يجادلون به من المسائل المموهة المزخرفة التي لاحقيقة لها ولا وجود إلا في الأوهام الكاذبة ، لا يصح إمدع فيها حجة ولا لسائل عنها برهان ، وإذا سألوا عن حقيقة أشياء هم مقررون بها عند أكثر الناس لا يحسنون أن يجيبوا عنها ، فإذا استعصى عليهم البحث أنكروها وجحدوها و يأتون أن يقولوا لا ندري ، الله أعلم ورسوله . نعم عباراتهم في غاية الفصاحة ، وألفاظهم في نهاية الجودة والملاحة ، فيوردون تلك المموسات الفاسدة والعقائد الرديئة بأفصح العبارات ، ويكتبونه بأوضح الخطوط في أصح الأوراق ، و يسمعون الأحداث والعوام و يصورونها في قلوبهم

(١) ولعل وجهاته لو أعيد ولزم أن يوجد بواسطة العبد لانه من مقدوراته ولم يجز للرب مباشرة ولا سيما على قاعدة الاعتزال ، لزم أن يفعل العبد مرة أخرى الشرور والسيئات ، وأن تكون تلك الدار دار العمل مع أنها دار الجزاء بخلاف ما هو مقدور الرب نفسه فيجوز عليه إعادته . والاولى حذف هذه الأقوال - س ر - .

ويمكنونها في نفوسهم بحيث لن ينمحي أصلاً .

ومع هذه الدواهي والمحن كلها والمصيبة على أهل الدين ، يدعون أنهم بهذه العقول الناقصة والأفهام القاصرة ينصرون الإسلام ويقوّون الدين . وإلى يومنا هذا ماسمعنا يهودياً تاب على يد واحد منهم ، ولا نصرانياً أسلم ، ولا مجوسياً آمن ؛ بل تراهم بأديانهم إذا نظروا إلى آراء هؤلاء المجادلة أعلق وأوثق . نعوذ بالله من شرورهم على الدين وإفسادهم على المؤمنين .

ومن عجيب الأمر أيضاً أن بعضاً من هؤلاء استدل على إمكان الإعادة ، بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام أنهم يقولون « كل ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الإمكان ما لم يذك عند قائم البرهان » . ولعدم تعود الاجتهاد في العقليات لم يتميز الإمكان بمعنى الجواز العقلي الذي مرجعه إلى عدم وضوح الضرورة لأحد الطرفين عند العقل ، عن الإمكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب الذات ، فحكم بأن الأصل فيما لم يتبرعن وجوبه أو امتناعه هو الإمكان ؛ فأثبت بظنه المستوهم أن إعادة المعدم ممكن ذاتي ، وتشبّث بهذا الظن الخبيث الذي نسجته عنكبوت وهمه كثير ممن تأخر عنه .

فيقال له ولمن تبعه : إنكم إن أردتم بالأصل في هذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجع ، فكون أكثر ما لم يقم دليل على امتناعه وجوبه ممكناً غير ظاهر ، و بعد فرضه غير نافع ، لجواز كون هذا من جملة الأقل . وإن أريد به معنى ما لا يعدل عنه إلا لدليل على ما هو المستعمل في صناعتي الفقه وأصوله ، فهو فاسد هاهنا ؛ إذ شيء من عناصر العقود ليس أصلاً بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهية الموضوع ؛ فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله . ومأقاله الشيخ الرئيس معناه أن ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي أن ينكر وجوده ويعتقد امتناعه بل يترك في بقعة الإمكان أي الاحتمال العقلي ، لأنه يعتقد إمكانه الذاتي ؛ كيف ومن أقواله أن من تعود أن يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية .

فصل « ٩ »

في أن العدم ليس رابطياً

الفلاسفة المتقدمون ، ^(١) على أن النسبة الحكمية ، في كل قضية - موجبة كانت أو سالبة - ثبوتية ، ولانسبة في السوالب وراء النسبة الايجابية التي هي في

(١) محصل ما يفيد ظاهر كلامه رحمه الله - والظاهر انه ينسب جميعاً الى القدماء - أن أجزاء القضايا تختلف عدة بحسب اختلاف الهليات بساطة وتركيباً و ايجاباً وسلباً؛ اما الهليات البسيطة الموجبة فأجزاؤها ثلاثة : الموضوع والمعمول والحكم ، ولا نسبة حكمية فيها ، لان مفادها الحكم بثبوت الموضوع لاثبوت شيء ، للموضوع ، واما الهليات البسيطة السالبة فأجزاؤها اثنان : الموضوع والمعمول ، ولا حكم فيها ، بل مفادها نفى الحكم ورفع ثبوت الموضوع ، ولا مطابق للرفع والعدم في الخارج ، واما الهليات المركبة الموجبة فأجزاؤها اربعة : الموضوع والمعمول والنسبة الحكمية - وهي نسبة المعمول الى الموضوع - والحكم يتعلق بالنسبة الحكمية ، واما الهليات المركبة السالبة فأجزاؤها ثلاثة : الموضوع والمعمول والنسبة الحكمية ، ولا حكم فيها ، كما تقدم في الهلية البسيطة السالبة . هذا بالنظر الى اصل العقد .

واما بالنظر الى حقوق المواد بها ، اعني الضرورة والامكان والامتناع ، فلازم ما ذكره في الاجزاء أن تكون المواد كميّات النسب التي في الموجبات ، فيكون الحكم وارداً عليها فيها ، واما السوالب فالسلب وهو دفع الحكم وارد على النادة ، لان النادة كيفية السلب اذ لا نسبة سلبية تتكيف بالمادة ، بل السلب سلب للنسبة المتكيفة بالكيفية الكذائية ، فالسالبة الضرورية تفيد دفع ضرورة ثبوت المعمول للموضوع ، لا ضرورة دفع ثبوت المعمول للموضوع ، ولولا ذلك لم يتحقق التناقض بين القضايا ، لان التناقض هو التقابل الواقع بين ثبوت الحكم و ارتفاع ثبوته ، دون التقابل الواقع بين ثبوت الحكم و ثبوت دفع الحكم ، فانه من التضاد دون التناقض ؛ وكذلك القول في الحكم بضرورة الثبوت و ارتفاع ذلك الحكم ، فهما المتناقضان ، دون الحكم بضرورة الثبوت و الحكم بضرورة عدم الثبوت او الحكم السعدي بضرورة الثبوت . فافهم ذلك .

واما المتأخرون فظاهر كلام الاكثر منهم ان القضايا سواءاً كانت هليات بسيطة أو مركبة ، موجبة أو سالبة ، فلها اربعة أجزاء : الموضوع والمعمول والنسبة الحكمية والحكم ، وان هناك نسبة سلبية كالنسبة الايجابية ، وان في القضايا السالبة حكماً كما في القضايا الموجبة ، وتوابعهم في ذلك على أن ذلك هو المعقول من القضايا من غير فرق فيه بين الهليات ،

الموجبات ، وأن مدلول القضية السالبة ومفادها ليس إلا رفع تلك النسبة الإيجابية ، وليس فيها حمل و ربط بل سلب حمل و قطع و ربط ، وإنما يقال لها العملية على المجاز و التشبيه ؛ ^(١) وأن لامادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الإيجاب ،

فإن المعقول من قولنا : الإنسان موجود هو إثبات المحمول للموضوع أى حمل وجوده له ، كما أن المعقول من قولنا : الإنسان كاتب هو ذلك أيضاً ؛ من غير فرق في ذلك بين الإيجاب والسلب ، فإن قولنا : لشيء من الإنسان يحجر بالضرورة نقول منه انسلاب الحجريّة عن الإنسان انسلاباً ضرورياً . لا سلب ثبوتها الضروري للإنسان ، حتى يرتفع التناقض بين قولنا : الإنسان حجر بالامكان و ليس الإنسان يحجر بالضرورة .

و الحق ما ذهب إليه القدماء ؛ الآن هناك أمراً يجب التنبه إليه وهو أن الحكم اعني التصديق كما ذهب إليه المصنف رء و بينه بما لا مزيد عليه في رسالة مفردة معمولة في التصور والتصديق ليس داخلاً في شيء من المقولات العرضية و لا هو من التصورات الذهنية ، وإنما هو فعل النفس فعلاً خارجياً بمعنى جعلها الموضوع هو المحمول ، و هذا امر لا يحتاج في تحققه الى تصور النسبة الحكيمية ولذلك يتم الحكم في الهليات البسيطة بمجرد تصور الطرفين من غير حاجة الى تصور النسبة الحكيمية كما ذكره المصنف رء ، فالتصديق من حيث هو تصديق غير مفتقر الى تحقق نسبة حكيمية هناك ، ولأن التصديق يختلف في الهليات البسيطة والمركبة - لانوعاً و لا بالشدّة والضعف - حتى يختلف حكمه في الموارد من حيث الحاجة الى النسبة الحكيمية وعدمها . فالحق ان تصور النسبة الحكيمية لازم مقارن للقضية غير داخل في قوامها نظير اللّازم بالقصد الضروري ، ويشهد به ما شاهدناه من اذهاننا انها تستعمل النسبة الحكيمية في الهليات البسيطة وفي السوالب ايضاً كما تستعملها في الهليات المركبة الموجبة وهو ظاهر .

لقد تحقق بما قد مناه ان القضايا الموجبة سواء كانت هليات بسيطة او مركبة ذوات أجزاء ثلاثة : الموضوع والمحمول والحكم ؛ والسوالب كاتمة ما كانت ذوات جزئين : الموضوع و المحمول ؛ واما النسبة الحكيمية فانما هي تصاحب القضايا من جهة كون المحمولات في الهليات المركبة موجودة للموضوعات فيضطر الذهن الى تصور ارتباطها بالموضوعات ثم يعمم الذهن ذلك الى عامة القضايا غلطاً منه . وبعبارة اخرى مفاد القضية الموجبة هو الحمل وحمل وجودهما واحداً ؛ ومفاد القضية السالبة سلب الحمل ، أى ان الذهن لم يأت بفعله الذي هو الحكم وتوحيد الموضوع والمحمول وجوداً ، لكن لما كان وجود المحمول في الهليات المركبة وجوداً غيرياً اوجب ذلك ان يتصور الذهن ربطه بالموضوع وهو النسبة الحكيمية . فافهم ذلك .

واما ما استدل به المتأخرون على ان في السوالب حكماً ومادة وان في الهليات البسيطة نسبة حكيمية وهو انا نقول ذلك في الجميع من غير فرق فقد اجاب عنه المصنف رء بقوله بعد اسطر : وما يتوهم ان العنصر الثابت الخ - ط .

(١) وكذلك الاتصال و الانفصال وغير ذلك ، المستعملة في السوالب انما هي بنشأه الموجبات ؛ والسرفسي ذلك ان الناهية التي قد تخطط بخطوة الى الوجود اذا

فلذلك لا يختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية. خلافاً لماشاع بين المتأخرين المتفلسفين من أن في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية، وأن المادة كما يكون بحسب النسبة الايجابية كذلك يكون بحسب النسبة السلبية، وأن مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية، ولا يخلو شيء منهما من المواد الثلاث، إلا أن المشهور دعائها في الثوابت لفضلها وشرها ولا تخراط ما يعتبر في السؤال فيها، ^(١) فإن واجب العدم ممتنع الوجود، وممتنع العدم واجب الوجود، ويمكن العدم ممكن الوجود.

فيجب عليك أن تعلم أن المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق أو امتناعه أو إمكانه، وهي في مطلق الهليات البسيطة ترجع إلى حال الموضوع في وجوده بحسب قوة الوجود ووثاقة التجوهر، أضعف الذات وسخافة الحقيقة، أو بطلان التحقق وفساد الماهية، لأحال المحمول في نسبته إلى الموضوع وثبوته له كما زعمه بعض على ما مر ذكره. وفي الهليات المركبة هي حال المحمول في نسبته إلى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة أضعفها أو فسادها؛ وليس في السالبة إلا انتفاء الموضوع في نفسه، أو انتفاء المحمول عنه، على أنه ليس هناك شيء أو ليس شيء شيئاً، لا أن هناك شيئاً هو الانتفاء، أو له شيء هو الانتفاء، فليس فيه شيء يكون مكيفاً بأحدى الكيفيات الثلاث. فالمادة التي تسمى عندنا وائل بالعنصر هي حال الموضوع في نفسه بالايجاب في التجوهر، من استحقاق دوام الوجود ^(٢)

بكانت حكاية للوجود في ذاتها واحكامها، فما ظنك بالعدم الذي هو نفى محض، فساد الاعداد والشرور والظلمات و الوجود بسل دار الدنيا ونشأة التروير وما يرسبها من الزمهرير والحرور وغيرها من مظاهر القهر كلها معمولة بالمرض، وليست متأصلة كموادى الماهيات ووهاد الامكانات - س ر ه .

(١) هذا مقلوب عليهم، فان واجب الوجود ممتنع العدم، وممتنع الوجود واجب العدم، و ممكن الوجود ممكن العدم - س ر ه .

(٢) هذا تعريف بالاعم في الاولين لان الدوام اعم من الضرورة، وتعريف بالاخص في الثالث لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص، لكن لما كان التعريف لفظياً كما مران المواد الثلاث بديهية جاز فيه ذلك - س ر ه .

ودوام اللا وجود ، أدلا استحقاق دوام الوجود و دوام اللا وجود ؛ أحوال المحمول في نفسه بالقياس الإيجابي إلى الموضوع .

و كون نسبة الإمكان إلى الوجوب و الامتناع نسبة نقس إلى تمام ، ونسبة ضعف إلى قوة ، وفتر إلى وثاقة ، إنما يبين حق التبيين في هذا الكتاب وعلى فلسفتنا كما يقع إليه الإشارة في عدة مواضع . ولودل على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهة . وقد يكون العقد ذاجبة تخالف العنصر ، إذا العنصر يكون بحسب نفس الأمر ، والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل .^(١)

فقد بان^(٢) أن السالبة توجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع بالنسبة الإيجابية بعينها ، فإن محموله عند الإيجاب يكون له استحقاقية أحد الأمود المذكورة وإن لم يكن أوجبت .

وما يتوهم أن العنصر الثابت على تقدير جعل العدم محمولا ، غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا ، فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة ، يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة .

منسوخ بأن هذا الوهم ناش عن أخذ قولنا زيد معدوم مثلاً قضية موجبة ، وعن الفعلة من أنه ينقلب بذلك عن أن يكون سلباً لقولنا زيد موجود ، فيرجع الحكم إلى إيجاب سلب الوجود ، و القضية إلى موجبة سالبة المحمول ، فلا جل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر ؛ فأي مفهوم أخذ من المفهومات فإن له بما هو محمول حال عند الموضوع الممين بالنسبة الإيجابية لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك . ولا ينبغي أن يؤخذ زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده في نفسه حكماً إيجابياً ، بل يجب أن يعنى به انتفاؤه في نفسه وسلب ذاته في وجوده لتكون القضية من سوابب الهيئات

(١) أي بحسب البيان اللفظي أو العقلي حتى يشمل جهة القضية المقولة . ثم ما

ذكره من المخالفة إنما هو في الكواذب - س د ه .

(٢) فالضرورة هي قولنا لاشيء من الإنسان بعيوان بالضرورة هي كيفية النسبة

الإيجابية قبل ورود السلب - أي الإنسان بعيوان بالضرورة - ثم ورد عليها كلمة النفي

البسيطة، لانبوت سلب الوجود له حتى يصير من الهليات المركبة الايجابية، ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبة. ومن لم يفرق بين مفاد الهليتين وظن أن طبيعة العقد مطلقاً يستدعي ثبوت شيء، لشيء أو سلب شيء عن شيء، لم يمكنه أن يصدق بأن قولنا الإنسان موجود أو وجد الإنسان مثلاً يفيد تحقق ذات الإنسان، لا تحقق أمر له هو وجوده؛ وكذلك قولنا عدم الإنسان يعطي بطلان ذاته، لا انسلا بصفة عنه هي الوجود. وأما قولنا الإنسان كاتب أو كتب الإنسان، يعطي ثبوت صفة له هي الكتابة، وكذا قولنا الإنسان ساكن الأصابع يفيد انسلا بصفة عنه هي الكتابة. وعدم الفرق بين الهليتين من علل الطبيعة الإنسانية وأمراضها التي يجب إزالتها والتدبير في خلاصها، لثلا يضطر إلى استثناء (١) المقدمة الكلية القائلة بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له، في جملة الهليات البسيطة. كما سبق ذكره في أوائل الكتاب.

وإذا قد تحقق لديك أن السلب بما هو سلب ليس له معنى
 تنمة تحقيقية
 محصل يثبت له أو به أو يرفع عنه أدبه معنى على سبيل
 الوجوب والامتناع والإمكان، فقد دريت أنه لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة
 أودوام أو فعلية أو إمكان أو غير ذلك، بل إنما يؤول معنى ضرورة النسبة السلبية إلى
 امتناع النسبة الايجابية التي هي نقيضها، (٢) ومعنى دوام النسبة السلبية سلب تلك

(١) أي استثناء فيها - س د.

(٢) هذا الذي ذكره د من رجوع ضرورة السلب إلى امتناع الايجاب وان دفع الاشكال ظاهراً، لكن مع عطف النظر إلى ما ذكره من أن المواد الثلاث كصفات النسب يعود الاشكال من رأس، فإن المواد حينئذ تكون معاني دبطية حرفية أي خصوصية للنسب المقيدة بها، ويصير الامتناع حينئذ عدماً وإبطياً وهو د يطله. ويؤيد ذلك ما تقدم منه د في أول مباحث المواد الثلاث أن المادة في الحقيقة هي الوجوب والإمكان، وأن الامتناع يرجع إلى ضرورة العدم ووجوبه.

فالحق في الجواب ما قد مناه في العاشية السابقة أن تشكيل القضايا السلبية بالضرورة وغيرها ممكن بحسب التصور، لكنه من تملات الذهن بفرضه العدم والسلب شيئاً كالوجود والايجاب، ثم حكم بتكيفه بالمادة، وهو من اوهام الذهن؛ وتعود بذلك القضايا إلى نوع من العدول خلاف التحصيل. ولعل ذلك هو مراد المصنف في جوابه، ولا سيما بالنظر إلى ما سيذكره في الفصل التالي - ط.

النسبة الايجابية في كل وقت وقت ؛ على أن يعتبر ذلك في الايجاب ، ويجعل السلب قطعاً له بذلك الاعتبار ، فيرفع بحسب أي جزء فرض من أجزاء الأوقات - فإذن ليس فرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية ، أرين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلاً ، لأعلى ما اشتهر في الحكمة العامة ، بل على طريق الحكمة النقية الملخصة . وكذلك قياس سائر الموجهات ، وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها ، لأن الإطلاق عدم التوجيه ، والتقابل بينهما تقابل عدم والملكة ، ^(١) فإن السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة . ولا سيول لصاحب التأييد العلمي إلى فصل إطلاق السلب عن سلب الإطلاق ؛ وإطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب ، إذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق وكيفية السير إلى الله ، وإنما كفايته إلى صناعه الميزان .

فصل « ١٠ »

في أن الحكم السلبى لا ينفك عن نحو من وجود طرفي

إن محمول العقود العملية سواء كانت موجبة أو سالبة ، قد يكون ثبوتياً ، وقد يكون عديمياً في الخارج ؛ وأما في الذهن فلا بد أن يكون حاضراً موجوداً ، لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضراً عند النفس . وأما موضوعها سواء كانت موجبة أو سالبة ، فلا بد وأن يكون له وجود في النفس ، لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك ؛ وأما في الخارج فكذلك إذا كان الحكم بالايجاب بحسب ظرف الخارج ، لاستدعاء الحكم بحسب أي ظرف وجود الموضوع فيه ؛ لأن ثبوت شيء لشيء في أي موطن كان يتفرع على ثبوته في نفسه ؛ اللهم إلا إذا كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج ، أو شريك الباري معتنع ، فإنه وإن نسب إلى الخارج ، لكنه نفس السلب عن الخارج ، فكأنه قيل زيد المتصور في الذهن ليس في

(١) بخلاف المطلقة العامة التي هي إحدى الموجهات ، فإنها مع اية منها اخفت كانتا خلافين لامتقابلتين فضلاً عن تقابل عدم والملكة ، لاجتماعهما حيث أنها اخص من الممكنة واعم من سائر الموجهات ، والاعم والاخص مجتمعان - س ر ه .

الخارج ، وإذا كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه ، لجواز سلب المعدوم ، والسلب عن المعدوم . هذا بحسب خصوص طبيعة السلب بما هو سلب لا بما هو حكم من الأحكام الواقعة عن النفس الإنسانية .

فقولهم إن موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة المعدولة ، أو السالبة المحمول ، ليس معناه أن موضوع السالبة يجوز أن يكون معدوماً في الخارج دون موضوع الموجبة ، إذ موضوع الموجبة أيضاً قد يكون معدوماً في الخارج كقولنا شريك الباري معتنع واجتماع النقيضين محال ، ولا أن موضوع الموجبة يجب أن يتحقق أو يتمثل في وجود أو ذهن دون موضوع السالبة ، إذ موضوع السالبة أيضاً كذلك بل بمعنى أن السلب ^(١) يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت أصلاً ، على أن للعقل أن يعتبر هذا الاعتبار في السلب ويأخذ بموضوع السالبة على هذا الوجه ، بخلاف الإيجاب والموجبة ، فإن الإيجاب وإن صح على الموضوع الغير الثابت ، لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما ، ^(٢) لأن الإيجاب يقتضي وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر .

ولهذا يجوز أن يقال المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشيء دلالة من هذه العبارة شيء ، بل من حيث له وجود وتحقق في ظرف ما ، وأيضاً يجوز نفي كل ^(٣)

(١) حاصله أن السلب خفيف المؤنة ؛ فالسالبة لها اعتباران ؛ اعتبار أنها سلب وهي بهذا الاعتبار لا تستدعي وجود موضوع بل يصح السلب بما هو سلب عن الغير الثابت بما هو غير ثابت ، واعتبار أنها قضية وحكم من الأحكام ، وهي بهذا الاعتبار لا يصح إلا مع اعتبار وجود ما للموضوع ؛ فلا مورد يصح فيه السلب إلا و يصح فيه إيجاب المعدول أو إيجاب سلب المعدول ، فليس كما هو المشهور يصح السالبة عند انتفاء الموضوع في نفسه دونها ، إذ لابد من تقرر لموضوع السالبة في الأذهان العالية و الساقطة حتى تصح وتستقيم ، فإذن تصح وتستقيم الموجبة المعدولة و الموجبة السالبة المعدولة أيضاً في ذلك المورد بعينه - س ر ه .

(٢) أي و أن كان تقديرها كما في العمليات الغير البتية مثل شريك الباري محال - ن ر ه .

(٣) كالعدم والامتناع ، فإنه يصح أن يقال ليس المعدوم البعث له عدم ، وليس المستنع له الامتناع ، لأن المعدوم ليس له ذات وحقيقة حتى يثبت له شيء ، فالأشياء البعض يصح سلب ذات و أحواله حتى العدم و الامتناع عنه . ومن هنا يقال سلب الشيء .

ما هو غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت ، بخلاف إثبات كل ما يغيره عليه من تلك الحثية ، بل إثبات شيء مما يغيره عليه من تلك الجهة ؛ اللهم إلا إذا كان أمراً عديمياً أو محالاً فإنه إذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول أيضاً ^(١) مستدعياً لوجود الموضوع ، كما أنه يستدعيه من حيث النسبة الإيجابية فلذلك إشتهر أن موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة ، وهو غير صحيح ، إلا أن يصار إلى ما قدمناه ويراد بالعموم ما سيجي ذكره . وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور أن العموم إنما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوماً في الخارج دون الموجبة وأما ما قيل : إن موضوع السالبة إن كان أعم من موضوع موجبة المعدول أو السالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت أفرادهما وإن لم يكن أعم زال الفرق فنقول : هو أعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تفاوت الأفراد ، إذا العموم بمعنىين ؛ والأعمية بحسب الاعتبار المذكور لا يوجب بطلان التناقض ، ونفى الأعمية بحسب الأفراد لا يستلزم زوال الفرق ، لكون الموضوع في السالبة أعم اعتباراً وإن لم يكن أكثر شمولاً وتناولاً

فالموجبة بحسب الموضوع أخص من السالبة مع مساواتهما
الانفاقية ، لتحقق جميع المفهومات و الأعيان الثابتة ^(٢)

تذكرة

من نفسه في حال عدم جائز .

ان قلت : اذا سلب العدم عن المعدوم مثلاً فهو موجود .

قلت : سلب العدم شيء وإثبات الوجود شيء آخر ؛ والمغالطة نشأت من اشتباه العمل الأولى بالشائع ، فعدم العدم نفسه بالأولى وإن كان وجوداً بالشائع و أيضاً لو فرض اقتضاء الوجود له يكن سلب العدم مقتضياً له بل إنما اقتضاء عدم حلو الواقع عن النقيضين . بل نقول كما ليس له العدم ليس له الوجود ، وكما ليس له الامتناع ليس له الإمكان مثلاً ، إذ ليس هنا شيء حتى يثبت له شيء - س ر ه .

(١) كلفة أيضاً في غير موضعه لأنها مشعرة بأنه لا يستدعي من حيث النسبة الإيجابية وهو مناف لقوله ، كما أنه مخالف للاستثناء من إثبات كل ما يغيره (فكلفة أيضاً متعلق بقوله وأيضاً يجوز نفى الخ) - س ر ه .

(٢) هذا أحد معاني نفس الامر عندهم ، وسيجي منا كلام في منع تعقق المفاهيم التي هي علوم حصولية في ما فوق مرتبة النفوس من مراتب الوجود ما تنتظر - ط .

في المبادي العالية ، ولا استدعاء مطلق الحكم الوجود الإدراكي إذ المجهول مطلقاً لاحكم عليه بنفي أو إثبات ؛ والشبهة به عليه مندفة باستعانة ما ذكرناه من الفرق بين الحملين ، إذ الشيء قد يكذب عن نفسه بأحدهما ويصدق عليه بالآخر . على أن الفرق لا يجري إلا في الشخصيات والطبيعات ،^(١) لاشتغال المحصورات على عقد وضع ايجابى هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل ، فإن قولنا كل ج - ب ، ليس معناه الجيم الكلى وإلا لكانت طبيعية ، أو كليته أو كله^(٢) - وهو ظاهر - بل معناه كل ما يوصف بـ ج ، ذهنياً أو عينياً دائماً أو غير دائم محيئاً به أولاً فهو ج .

اعضالات وانحلالات
ومن التشكيكات الواقعة في هذا الموضوع ، التي ربما تراحم السائر إلى الله تعالى في سيره وتعوقه عن السلوك إليه تعالى أن السالبة المعدولة المحمول أعم من الموجبة المحصلة ، لصدقها بانتفاء الموضوع ، بخلاف الموجبة ؛ وقد يكون نقيض المفهوم مما لا يصدق على شيء ما بحسب الواقع كاللا شيء ، والألا معلوم ، والألا ممكن العام ، وسائر نقائص المفهومات الشاملة . فلا ينتظم الأحكام الميزانية ، لصدق سلب نقيض الأخص عما يفرض صدق نقيض الأعم عليه إذا كان معدوماً ، فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجواهر بالحيوان بانتفاء ذلك البعض ،^(٣) وكذلك الحال في نقيضي المتساويين ، فيصدق بعض اللاجسم ليس بلا متحيز ، بانتفائه في نفسه ؛ وتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الأعمية والأخصية في نقيضي الأعم والأخص ، وينشلم الحكم بتساوي نقيضي المتساويين ، وانعكاس الموجبة

(١) لان مفاد عقد الوضع في المحصورة ان كل ما وجد وصدق عليه عنوان كذا فهو كذا ؛ وفي الطبيعية ليس الحكم على المصادق ، وفي الشخصية ليس الموضوع الا المصادق - س د .

(٢) لما كان احتمال الكلى المنطقى سخيلاً فالمراد بكلية الجيم ، الكلى العقلى ، ليستقيم التردد ، كما ان المراد بالجيم الكلى هو الكلى الطبيعى ، لكن لا من حيث التحقق في ضمن الافراد - س د .

(٣) فبعض اللا جوهر الذى هو المعدوم المطلق اذ ليس موجوداً لا يصير موضوع الايجاب ليصدق كل لاجوهر لا حيوان ويكون نقيض الاخص اعم ونقيض الاعم اخص ، بخلاف السلب فانه صادق مع انتفاء الموضوع في نفسه فاذا صدق النقيض اعنى ليس بعض اللا جوهر لا حيوان كذب العين - س د .

الكلية كنفسها عكس النقيض ، وغيرها مما في القاعدة الميزانية بتقائض المعاني الشاملة .
وأجابوا عنه في المشهور بأن أخذوا الربط في السوالب ^(١) على أنه إيجاب
لسلب المحمول ، وفصلوا الموجبة السالبة المحمول عن الموجبات في استدعاء وجود
الموضوع وألحقوها بالسوالب في عدم الاستدعاء له ، ^(٢) وخصصوا الأحكام بماعدا
تقائض الطباع العامة . وجميع هذه الآراء من مجازفات المتأخرين المتشبهين بالحكماء ،
من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والعرفان .

وسبيل الحكمة في فك ذلك العقدهما أشرنا اليه سابقاً أن أهمية السالبة
عن الموجبة في باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست بحسب الشمول الأفرادي ،
بل بحسب التناول الاعتباري ، أي لا بمعنى أنهما بحيث يكون إحداهما تصديق على
فرد من الموضوع حيث تكذب عنه الأخرى بل بمعنى أن إحداهما تصديق على شيء
باعتبار لا تصديق عليه الأخرى بذلك الاعتبار ، وإن كان الموضوع فيهما جميعاً مما يلزم
أن يكون موجوداً بنحو من الأنحاء ؛ و أن الإيجاب سواء كان عدولياً أو تحصيلياً
يقتضي ثبوت الموضوع - بالوجه المقرر والمفصل في موضعه - ففي مطلق العقود لا بد من
مطلق الثبوت ، عينياً أو عقلياً أو تقديرياً ، وما يصدق الحكم معه في السوالب هو ما يقابله .
وبذلك تنحسم مادة الشبهة فتصدق تلك الأحكام حقيقية ، واللازم وجود موضوعاتها
بحسب الفرض والتقدير ؛ ومطابق الحكم و مصداق العقد فيها إنما هو كون عنوان
الموضوع بحيث لو تحقق في شيء أو صدق عليه ، ^(٤) تحقق فيه أو صدق عليه المحمول ؛

(١) في بعض النسخ : في السوالب المحمول .

(٢) الأولى كما في الاتفاق البين في العقد بدل السوالب المحمول ثم قد مر في
مباحث الامكان مناما يتعلق بهذا المقام - س ر ه .

(٣) هذا الالتاق غير جيد لان السالبة المحمول باعتبار سلب الربط المعتبر
فيها أولاً وان لم يقتض وجود الموضوع الا انها باعتبار ربط السلب المعتبر فيها ثانياً
يقتضيه كما لا يخفى - س ر ه .

(٤) الاول في المصوم والخصوص أو التساوي بحسب التحقق ، كما في الحياة
و النطق أو الانسانية و النطق ، و الثاني فيما بحسب الحمل كما في الحيوان و الناطق
و الانسان و الناطق .

و حاصل تحقيقه في الجواب انه يصدق مثلاً كل لاشي . لا يمكن بالامكان العام

وإنما يلزم الوجود الخارجي أو الذهني لوحكم في تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع في العين أو في العقل على البتة ، وليس هكذا ، و العمومية بين المفهومين ليس معناها ومقتضاها إلا كون أحدهما بحيث لو وجد في مادة وجدالاً خرفها كلياً دون العكس ، والمساواة كونهما كذلك من الجانبين كلياً ، وليس في ذلك لزوم الاجتماع في مادة ما بحسب الواقع بالفعل ، ولا شبهة لرجل منطقي أن الأمر في تلك الطبايع الشاملة على هذه الشاكلة ؛ كيف والكلّي الذي يجري عليه هذه الأحكام ليس مفهومه مما يحتاج إلى وجود فرد له في العين أو في النفس ، وكذا حاله مع عروض تلك النسب وأحكامها له بالقياس إلى كلي آخر في عدم توقفها على وجود موضوعات الأحكام في شيء من الأدعية والمواطن .

ومنها أنه صدق قولنا كل ممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام . وهذا ظاهر . وصدق أيضاً قولنا كل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام ، لأنه إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات و كل منهما ممكن عام ؛ فلو وجب أن يكون نقيض العام مطلقاً أخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة الأولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص ، وصار صغرى للمقدمة الثانية ، ينتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام ، وإنه تناقض مستحيل ؛ وكذلك يلزم الثانية كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص ، وصار صغرى للأولى ، ينتج أيضاً كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام ، وإنه تناقض .

وأجاب عنه الحكيم الطوسي ره بأن الممكن العام ينقسم إلى قسمين هما مانعا للجمع والخلو ، ^(١) وإذا أطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجاً

إيجاباً ، إذ كل مفهوم ولو مثل التناقض الشاملة له وجود ولو فرضاً بمعنى تقدير العقل وإن لم يكن بمعنى تجويز العقل ، فيمكن عقد الإيجاب العدولي أو إيجاب سلب المحمول أو إيجاب سلب الموضوع أو إيجاب سلب الطرفين ، وقد علمت أن اعمية السالبة عنده قدح بحسب الاعتبار فقط - س ره .

(١) القسمان ضرورة أحد الطرفين من الوجود والعدم ولا ضرورتهما ، ولا شك انهما منفصلة حقيقية لكونهما نقيضين لا يمكن ارتفاعهما ولا اجتماعهما . وفي الانق المبين قد نقل السيد المحقق الداماد قدح « هما مانع الخلودون الجمع » وقوله فسلبه يكون

عن التقيضين . وإذا تقرر ذلك فنقول : القياس الأول من القياسين المذكورين وهو قولنا « كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام » ليس فيه الحد الأوسط مكرراً ، لأن المراد بما ليس بممكن خاص في الصغرى ما هو خارج عن التقيضين معاً ، وفي الكبرى ما هو داخل في أحدهما . وأما القياس الثاني وهو قولنا « كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام » فصغراه كاذبة ، لأن عكس تقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ، ليس هو هذه الصغرى ، بل عكس تقيضه أن كل ما ليس بممكن عام فهو ليس ليس بممكن خاص ، والمراد منه ما هو خارج عن التقيضين لا الممكن الخاص الذي هو داخل في أحدهما . فاعيد القول في السؤال بأن الخارج عن التقيضين الذين يعبر عنه بليس ، ^(١) ليس بشيء أصلاً ، فلا يمكن أن يحمل عليه شيء حتى يكون أخص من شيء ، فإذا كان كيف يكون ما ليس بممكن خاص أعم منه . فأفاد الجواب مثني بأن ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذي ليس بشيء أصلاً الذي يعبر عنه بأنه ليس ، ومع الداخل في طرفي التقيض أي الواجب بذاته والممتنع بذاته ، ولا يراد بكونه أعم إلا هذا . ^(٢)

وخارجاً عن التقيضين أظهر فيما نقله المصنف قده ، وعلى ما في الاتفاق البين هما سلب ضرورة العدم كما في الواجب تعالى و سلب ضرورة الوجود كما في الممتنع ، فجواز اجتماع السلبين كما في الممكن بالامكان الخاص كما أشار إليه بقوله دون الجمع ، ومعنى كون سلب الامكان العام خارجاً عن التقيضين أنه لما كان سلب ضرورة كل من الوجود والعدم أعم من ضرورة الآخر ولا ضرورته كان سلب سلبها مساوياً لسلب الضرورة والا ضرورة جميعاً ، لأن رفع الأعم مستلزم لرفع الأخص ، فلزم من سلب الامكان العام سلب ضرورة الوجود ولا ضرورته وسلب ضرورة العدم ولا ضرورته - س ر ه .

(١) كذا في نسخ الاسفار . و الصواب ما في الاتفاق البين : « الذي يعبر عنه بليس بممكن عام ليس بشيء » وكذا في ما بعد أعني : « الذي يعبر عنه بأنه ليس بممكن عام ومع الداخل » - س ر ه .

(٢) والحاصل أن العموم والخصوص بحسب التحقق لا بحسب الحمل ، حتى يقال لا يمكن أن يحمل عليه شيء حتى يكون أخص عن شيء . و القرينة عليه استعمال كلمة مع في الموضعين دون على - س ر ه .

وبعض سادة أعظم الحكماء أدام الله علوه فصل الكلام في هذا المقام قائلاً بأن الإمكان العام هو ما يلزم سلب ضرورة عدم الشيء ، فإنه سلب الضرورة عن الجانب المخالف ، والجانب المخالف إما عدم ما يتصف بذلك الإمكان أعني النسبة - إن كان الإمكان جهة - أو عدم ذات الموضوع أعني انتفائه في نفسه - إن كان الممكن هو المحمول. وضرورة عدم كل مفهوم هي امتناع ذلك المفهوم ؛ فإلا إمكان العام سلب امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع الوصف العارض له وهو النسبة ، وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع . وجمهور الناس ^(١) يضعون أن الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفي الوجود والعدم ، فالمخالف في الواجب هو العدم ، وفي الممتنع هو الوجود ، والممكن يقع عليهما ؛ فإن أريد بالممكن العام ، المعنى الأول ، لم يصدق قول المشكك الممتنع بالذات ممكن عام ، وإن أريد ما يوضع عندنا كثيراً ، فيقال : إما أن يعتبر في كل من الواجب والممتنع ضرورة أحد الطرفين فقط ، فيكون ما ليس بممكن خاص منقسماً إلى ثلاثة أقسام : واجب و ممتنع و ضروري الطرفين ؛ فلا يصح حينئذ أن ما هو ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه ؛ وإما أن يعتبر في كل منهما ضرورة أحد الطرفين بالاشتراط آخر من اعتبار ضرورة الطرف الآخر أو عدمها ، فلا يصح ^(٢) أن كل ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه ، إذ ضروري الطرفين ممتنع ، وليس يصح فيه ذلك

وصاحب درة التاج أراد مناقضة قولهم « كل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام » بأنه لا يصدق على الماهية من حيث هي هي الممكن بالإمكان الخاص ، ولا يصدق عليها من تلك الحيثية الممكن بالإمكان العام أيضاً .

(١) من المنطقيين . و الأول من العامة وقدمر تفصيل ذلك عند البحث عن معاني

الإمكان - س ر .

(٢) أي إذا كان تعريف الممتنع هكذا ، يصدق الممتنع على ضروري الطرفين ، وليس داخلاً في الكلية ، أعني قولهم « كل ممتنع مسلوب الضرورة » فيكون هذا منافياً لكلامهم ، والأفلى فرض كون الممتنع ضروري أحد الطرفين لا بشرط ، لا بدان يصدق كل ممتنع ضروري أحد الطرفين لا بشرط ، و ضروري الطرفين أيضاً كذلك - س ر .

وهذه المناقضة غير مرضية ، إذ المراد التصديق بحسب نفس الأمر وإن لم يكن بحسب بعض مراتب الماهية في نفس الأمر من الاعتبارات العقلية .

فصل « ١١ »

في أن العدم الخاص بنحو هل يجوز انصاف الواجب بالذات به

المشهور من أقوال الحكماء أن بعض أنحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر إلى الحقيقة الواجبية ، وذلك مما لا ينا في كونه واجب الوجود بالذات ، كما أن امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرج عن حد الإمكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكد ويقدر إمكانه ؛ وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس إلى ذات الممكن مما لا يأتي عنه طبيعة الممكن ومفهوم الإمكان ؛ وكذا امتناع بعض أنحاء العدم بالقياس إلى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود ، ألا يري أن أنحاء الوجودات الإمكانية مما يمتنع انصاف الواجب تعالى به ، وكذا الوجود الحادث ، و الوجود الزائل ، والوجود الجسماني ، والوجود الحلولي والمرضي وبالجمله الوجود اللاحق ، وإنما ذلك لخصوصيات القيود التقصانية والأوصاف المدعية ؛ وأن بعض أنحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنات ، وبعضها على الجميع ، أما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع ، وأما الأول فكالوجود الجوهرى على الأعراض ، والوجود المفارق على العادي ، والوجود القادر على الغير القادر ؛ وكذا يمتنع على الغير القادر بالذات بحسب الماهية أن يكون له عدم سابق على وجوده ، أو وجود بعد عدمه ، أو عدم بعد وجوده ، قبلية وبعدية مقدرة زمانية لاجتماع بحسبهما بين القبل والبعد ، وإن لم يمتنع الوجود ولا العدم المطلقين عليه ؛ وكذا العدم ^(١) الذي هو رفع الوجود المتحقق في وعاء

(١) فإن ذلك الوجود بنا هو واقع في السمر أو بنا هو تجلي الحق أو عليه الذي

لا يتغير ، مستع الارتفاع . « ما عندكم ينفد وما عند الله باق » . « يامن لا ينقص من خزائنه شيء » . ولقد ذكر ذلك في بحث امتناع إعادة المعلوم وفي مباحث الامكان في البحث المنون له

الواقع بعد اعتبار تنوعه وتحاققه عن موضوعه بحسب ماهو فيه من الجهات والاعتبارات الزمانية والمكانية والوصفية ممتنع على كافة الممكنات امتناعاً وسفياً لاذتياً .

أما أن بعض أنحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من نقد وتلويح

حيث كونه مصحوباً بالقصور والنقص فمما لا شبهة فيه ؛ وأما

امتناع انصاف الواجب تعالى به من حيث كونه وجوداً مطلقاً فمنظور فيه ، كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها إلا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف ، والنقص والضعف مرجعهما إلى العدم ، فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية ؛ فهي ذات اعتبارين : اعتبار نسخ الوجود بما هو وجود ، واعتبار عدم باوغه إلى الكمال ونزوله عن الغاية ، فأحد الاعتبارين يمتنع انصاف الواجب تعالى به ، وبالأخر يجب ، أما الأول فظاهر ، وأما الثاني فلأن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كما مر .

وأيضاً نقول : لو امتنع طور من أطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية قيده العدمي ، لزم أن يتحقق في ذاته جهة امتناعية بالقياس إلى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له ، فيلزم تركيب الجهات ^(١) والاعتبارات في ذاته بذاته ؛ تعالى شأنه عن ذلك علواً كبيراً .

لا يقال : هذا النحو من التكثر والاختلاف لو استحال عليه تعالى من أجل كونه مستلزماً للتركيب في ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه أيضاً من اعتبار جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم .

(١) ان قلت العدم ولا سيما شدته وهي الامتناع نفى محض وباطل صرف فكيف يتحقق التركيب .

قلت هذا سؤال عامي اذا التركيب يستدعي نسخين ، وإي نسخ أبعد عن الوجود من العدم ، بل لا تركيب الا حيث يكون وجود وعدم او وجدان وققدان ، اذ فيما عداهما كوجود وجود يتحقق اصل محفوظ و نسخ باق يرتفع التكثر بوجه ، ولو كان كثرة فمرجعها إلى الوجود والعدم بالحقيقة ، والماهية ايضاً راجعة إلى العدم ، والتركيب الذي يؤخذ معمولاً في قاعدة « البسيط كل الوجود » ليس الا هذا . و سنوضح ذلك بوجه أبسط - س ر ه .

لأننا نقول : هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه ، لعدم تخالف الجهتين فيهما ، بخلاف مانع بصده . والفرق بين القيلين متحقق ، لأن حثية وجود الوجود هاهنا هي بعينها حثية امتناع عدم ، بالاتفاير واختلاف لافي الذات و لافي الاعتبار ، لأن ذاتاً واحدة بحسب صرافة وحدتها وبساطتها مصداق لصديق هذين المفهومين ، بخلاف مانع فيه ، فإن ذاتاً واحدة بالقياس إلى معنى واحد لا يكون لها إضافتان متخالفتان متنافيتان بضرورة من الفطرة الإنسانية . وهذا الأصل من جملة الأصول التي تقر مانع بصده من كون جميع الموجودات بحسب موجوديتها رشحات وفيوض ورقائق للوجود الإلهي ، وتجليات وشؤونات للحق الصمدي .

وأما كون بعض أنحاء عدم متمتعاً الممكن بالذات أو للممتنع بالذات فهو أيضاً محل بحث ، فإن عدم مما لا اعتبار فيه حتى يمتنع بعضه دون بعض آخر كما مر ، بل ربما كان هذه الأوصاف العدمية مما يستتبعها بعض الأوصاف الوجودية على سبيل الاستبعاد والاستعجار .

فالحق أن امتناع عدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع إلى امتناع ذلك الوجود السابق عليه ، فإنه إذا امتنع السابق على شيء امتنع اللاحق أيضاً باعتبار كونه لاحقاً به ، إذاً اللاحقية لا تنفك عن السابقية ، وإذا انصف اللاحق بالشيء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار اللحق كان امتناعه تابعاً لامتناع الملحق به ، فيكون امتناع عدم أي عدم كان للممتنع بالذات امتناعاً بالعرض

وهاهنا شك مشهور استصعبوه ، وقد سهل اندفاعه بما حققناه : من أن الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقاً والممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي يتناه . وذلك الشك هو أن الزمان إذا امتنع عليه لذاته عدم السابق واللاحق لزم أن يكون الزمان واجب الوجود لذاته ، تعالى القيوم الواجب

(١) فإن هذا وإن كان اصل « البسيط كل الوجودات » وهو الكثرة في الوحدة إلا أنه مستلزم للوحدة في الكثرة التي عبر عنها بكون الموجودات رشحات للوجود الإلهي ، وكثيف لا يستلزمها و السخية معتبرة بينه وبين الوجودات وهو معطيا ، و معطى الوجود ليس فاقداً له ، وهو اصلها ومنه بدؤها وإليه عودها . س ر ه .

بالذات عن التغير غلواً كبيراً

وأجابوا عنه بأن الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع أنحاء عدم ،
والزمان ليس كذلك ، إذ لا استحالة في أن يكون منعدم بالكلية أزلاً وأبداً .
وهذا مع أنه لا يوافق أصولهم حيث تقرّر عندهم وصرّحوا بأن الوجود
الإمكانى يمتنع عليه تعالى ، يرد عليه أيضاً ^(١) أن الوجود الذي يكون للزمان في
مقابل عدم السابق واللاحق يلزم أن يكون واجباً له ، فيلزم استغناؤه عن العلة في
استمرار وجوده ، ومن أصولهم أن الممكن كما يحتاج إلى العلة في وجوده المحدود
يحتاج إليها في وجوده البقائي

ثم تكلفوا في الجواب عنه ، بأن مقابل عدم المتقدم أو المتأخر لشيء هو
رفع عدم المتقدم أو رفع عدم المتأخر ، وهذا المعنى أعم من الوجود الاستمراري
لا يمكن صدقه على ذلك وعلى عدمه رأساً أزلاً وأبداً صدق رفع عدم اللاحق للزمان
على عدمه المطلق

ونحن بعون الله تعالى مستغنون عن هذه التجشّمات فإن مناط الوجوب الذاتي
في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق ، و ملاك الامتناع
الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود ^(٢) مطلقاً ، وتحقق طبيعة كلية من الطبائع
العامة المتواطئة وإن كان بتحقيق فرد من أفرادها وارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد
لها ، لكن الوجود ليس شموله وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له ، بل له
إطلاق وشمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم ، فوجوب
حقيقته الكاملة يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه ، و امتناع هذه الحقيقة
يستلزم امتناع جميع مراتبه وأحكامه وتجلياته ؛ فالزمان بهويته الاتصالية التي هي

(١) لا يخفى ما فيه ، لرجوعه إلى قولهم بأن القديم غير المسبوق بعدم الزماني
مستغن عن العلة فهو واجب ، والا فجرد استغناء شيء في جهة من جهات وجوده عن
العلة مع احتياج أصل وجوده لامكانه إليها لا يخرجها عن الامكان والفقر الذاتي - ط
(٢) يرد عليه ما أوردناه سابقاً أن لازم اتصاف الرفع بالضرورة هو تحقق عدم
الرباط وهو ممتنع - ط .

أفق التجدد والتقضي وعرش الحوادث والتغاير، شأن واحد من شؤون العلة الأدلى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود، فيكون أضعف الممكنات وجوداً وأخس المعلومات رتبة.

ويمكن أن يجاب عن الأخير بأن الأمر التدريجي الوجود بالذات كالزمان المتصل وما يتكلم به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقاءه إلى سبب، بل زمان تحققه بعينه ليس إلا زمان حدوثه، وهو مما سيحدث ذاته وهويته الاتصالية شيئاً فشيئاً، سواء كانت متناهية الاتصال كالحركة المستقيمة العنصرية، أو غير متناهية كالدرجات الأكرية العرشية، فإذا كانت أوقات بقاء شيء بعينها أوقات حدوثه بمعنى أن لبقاء له في الحقيقة إلا التدرج في الحصول والانتظار في أصل الكون فلا يسع لقائل أن يقول: إن الزمان في بقاءه أهو محتاج إلى العلة أم مستغن عنها.

ولنا أيضاً وجه آخر في هدم أساس الشبهة المذكورة وهو أن وجود الزمان الحركة المتكسمة به ليس كوجود غيرهما من الأعراض التي لها مياحية متحصلة؛ إذ الحركة بما هي حركة ليس حقيقتها ومعناها إلا طلب شيء من الكمالات والاشتياق إليه،^(١) وليست هي شيئاً بعيالها، إنما الشيء ما يطلب ويشتاق إليه أو يصلح لأن يطلب ويشتاق إليه، لا ما يكون ماهيتها نفس الطلب للشيء والاشتياق إليه، والزمان ليس إلا مقدار الطلب والاشتياق وعددهما، فهاتان الماهيتان مادامت أخذتا على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بأن شيئاً منهما كيف نسبة الوجود إليه من الضرورة واللا ضرورة والدوام واللا دوام والاقطاع واللا اقطاع، بل هما في الاتصاف بهذه الأمور إنما يكونان على سبيل الاستتباع والعرض، وإن

(١) أي طلباً طبيعياً أو اختيارياً فيشمل أقسام الحركة، طلب الشيء، قوة الشيء، وقوة الشيء، بما هي قوة الشيء، ليست بشيء، وسيلد كرايضاً في مباحث الحركة أن الحركة تجدد القول، فليست شيئاً بعيالها، إنما الشيء هو الأمر التجدد، وهكذا قول من يقول الوجود لا يرد عليه القسمة بأنه إما موجود أو معدوم، لأنه كون الماهية وتحقيقها لأمر، تحقق، إنما الأمر المتحقق هو الماهية، وإذا التفت إلى نفس الوجود فهو حينئذ ليس كون الماهية وجوداً لها بل هو أيضاً مفهوم من المفومات - س ر ه.

لم تكونا مأخوذتين على هذا الوجه فقد انسلختا عن ذاتيهما وصارت كل واحدة منهما شيئاً آخر له حكم آخر . وبعد أن استؤنف النظر في ذاته يظهر حكمه و كونه من أي طبيعة من الطبائع .

فصل « ١٢ »

في أن المتوقف على الممتنع بالذات لا يلزم أن يكون ممتنعاً بالذات (١)

إن توقف شيء على محال بالذات لا يقتضي استحالة المتوقف استحالة ذاتية ، بل إنما بالغير فقط ، لاستحالة الموقوف عليه بالذات . وأما أن الموقوف عليه إن كان موصوفاً ، كالممتنع بالذات ، والموقوف صفة ، كالامتناع بالذات ، كان استحالة بالذات ملزوم استحالة الموقوف بالذات ، فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف بالذات و الصفة بما هي صفة . كما قيل .

واقول : منشأ ذلك أن اتصاف الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول وبعدمه ، ولا كاتصاف عدم القابل بعدم المقبول ، حيث يجب أن يتأخر الصفة عن الموصوف وجوداً كان أو عدماً ، وذلك كاتصاف الجسم بالبياض واللا يبيض بأن يكون للموصوف ثبوت و للصفة ثبوت آخر يتفرع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته ، وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فإن ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله إياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع ، فلا اتصاف ولا ناعتية هاهنا إلا بحسب التحليل العقلي . كما مر تحقيقه . وكذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في نفسه لعدم شيء آخر عنه ، فإذا كان أن اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف

(١) بل يلزم أن لا يكون ممتنعاً بالذات لأنه معلول ، ومناطق العلولية هو الامكان ومعرض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن ، لكنه قد قال هكذا نظراً إلى مورد النقض بالامتناع بالذات الذي ذكره ، فإن التحقيق عنده في الجواب أن الامتناع بالذات ممتنع بالذات بنفس امتناع ذلك الممتنع بالذات من حيث أنه لا عارضة ولا معروضة هنا لامن حيث التوقف التعللي . س . د .

الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعة ومتبوعية هناك في نفس الأمر إلا بحسب نحو من الملاحظة ، فكذا اتصاف العدم للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدم بالامتناع ؛ وكذا حال اتصاف ذلك الوجوب بوجوب آخر ، وحال اتصاف ذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا إلى أن ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ، ففي جميع هذه الأوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها عين اتصاف وصفه بتلك الصفة أو ما يلزمه ، من غير توقف وتابعة ومتبوعية ولا حقبة وملاحقة .

فالحق عندنا أن المتوقف على المستحيل بالذات من حيث أنه متوقف عليه لأمن حيث أنه عينه يكون دائماً مستحيلاً بالغير لا بالذات ، كما أن الواجب بالغير لا يكون إلا ممكناً بالذات لا واجباً بذاته ولا ممتنعاً بذاته كما مر

وستعلم ^(١) في مستأنف القول أن ما اشتهر بين المجادلين أن المحال مما يستلزم محالاً ليس بصحيح كلياً ؛ بل إنما يصح جزئياً إذا تحقق بين المحالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات والمحال بالغير أي الموقوف على أمر ممتنع بالذات ، فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل بالذات كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات ، لأن الاستلزام بين شيئين لا يتحقق إلا بمعلولية أحدهما لامحالة ، إذ لا بد في التلازم إما كون أحد المتلازمين علة و الآخر معلولاً ، أو كونهما معاً معلولي علة واحدة ، فأحد المتلازمين لا بد وأن يكون معلولاً بوجه ، والمعلول لا يكون إلا ممكناً بالذات ، لما تحقق أن علة الاحتياج إلى الغير و التوقف عليه هي الإمكان لا غيره ، فالممتنع بالغير لا يكون إلا ممكناً بالذات ، فلا تلازم بين المحالين الذاتيين . و كما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء و ما ينافيه .

ولك أن تقول إذا بطل أن يستلزم مفهوم ما ممكن أنه محال وهم وإزاحة . ما ينافيه ، فإذا ما شأن القياسات المخفية حيث يثبت بها

الشيء على فرض عدمه ، ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه ، كما يقال في إثبات عدم تنامي الكمية الغير القادرة بالذات اعني الزمان ؛ أن عدمه قبل وجوده قبلية زمانية

(٢) إلى قوله و كما لا استلزام هذا مذكور في النسخ التي رأيناها والصواب أنه

زائد لأنه قد مر - س - د .

لا يجتمع المتقدم بهامع المتأخر وكذا عدمه بعد وجوده هذه البعدية، مستلزم لوجوده وكما يقال في إثبات تناهي الكميات القادرة أعني المقادير التعليمية بأسرها أن لا تناهيه مستلزم لتناهيه

فيقال لك : إن أردت أنه يتبين هناك أن الممتنع المفروض الوقوع لو كان حاصلًا في نفس الأمر كان عدمه واقعاً فيها : ولو كان المتحقق فيها هو نقيض الشيء كان الشيء متحققاً في نفس الأمر ، و أن الزمان لو كان عدمه واقعاً قبل وجوده أو بعد وجوده لم يكن معدوماً قبل الوجود أو بعده فذلك من الأكاذيب والمفتريات ، فإن تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعية للوازعها مقتضية لأحكامها وآثارها المختصة ، لامناقضة لها منافية لأحكامها وآثارها .

و إن أردت أنه يتبين بالبيانات الخلفية أنه لو فرض شيء من تلك الأمور مع بقاء سائر الأوضاع الممكنة والواقعة بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع أوضاع أخرى ممكنة ما يسوق إلى أن هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث أنه فرض لأمر ونقيضه ، وفرض لعدم الشيء و وجوده معاً ؛ فذلك مازاموه في تلك المواضع ، ^(١) وليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه ، بل استيجاب امتناع الشيء لكون فرضه وضعاً أرفعاً مؤدياً إلى ما يقتضي الوجود بحسب سائر الأوضاع الواقعة أو الممكنة نقيضه ، وفرضه بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفطيش .

وبالجملة الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن أنه مفروض لأعلى أنه محقق ، لأنه قد فرض نفسه وإن كان مع الأمور التي يستلزم نقيضه ، ولو كان فرضه ذلك الشيء على وجه أنه فرض أمر واقعي لوجب أن يوضع مع فرضه وضع جميع لوازعه وملزوماته ورفع جميع مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازعه ومنافيات ملزوماته ، حتى يكون فرضه فرض أمر واقعي ؛ وليس مانع من فيه كذلك . بل يقال في بيان الخلف :

(١) حاصل الجواب إن الشيء الواقعي لا يستلزم النافي الواقعي ؛ وفي تلك القياسات ، المتنافيان مفروضان بمجرد تقدير العقل ، والمتنافيان المجتمعان فسي لحاظ الذهن من السكّنات - كما يصرح به - وايضاً أحد المتنافيين مع أوضاع آخر استلزم الآخر - سرده .

إنا لو فرضنا ذلك الشيء، وتصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لأنه لو تحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه متحققاً في الواقع، فإذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثيل مفهومه في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لاجتماع المتنافيين، و مفهوم اجتماع المتنافيين بما هما متمثلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات - كما وقعت الإشارة إليه - ثم يبين أن المفهوم الملزوم ليس عنواناً لشيء من الأشياء الواقعة في عالم الإمكان^(١) فيرجع ذلك إلى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي و نفي لازمه جميعاً موجباً لبطلان الفرض، فيكون مجموع العقد الشرطي و العقد الاستثنائي ملزوماً للحكم باستحالة المفروض لأفرض، المفروض فقط.

إنك قد سمعت سابقاً و تحققت أن الواجب بذاته لا يكون تسجيل واجباً بغيره، فأعمل ردّيتك واستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات، واحكم بأن ما يمتنع بذاته يستحيل أن يمتنع بغيره، وإلا لم يطل امتناعه ببطلان ذلك الغير. وأيضاً لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان، ولا يتصور أيضاً عدم واحد و امتناع واحد لذاتين، كما يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد و ضرورة واحدة لذاتين. فقد ظهر أن كلا من الوجود والبطلان، و ضرورة الوجود و ضرورة عدمه، لا يتكرر إلا بتكرر الموضوعات، ولا يتحد إلا مع اتحاد الموضوع، فإذن يستحيل أن يكون امتناع ماهية مفروضة بحسب الذات و بحسب الغير معاً أو على التبادل، فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه بحسب نفس ذاته فقط بته.

فقد بزغ أن كل ما بالغير من الوجوب أو البطلان فموضوعه الممكن بالذات، وقد علمت أن معنى الإمكان الذاتي يجب أن يتصور على وجه نسبته إلى كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص إلى التمام حتى يستصح اتصاف الممكن بأي منهما.

(١) في بعض النسخ زيادة هذه العبارة (لكون المفهوم اللازم ليس هو عنواناً لشيء من الأشياء التي هي فيه) .

ويعلم ويتذكر أن العقل كما لا يستطيع أن يطبق إشراق نور الأول تعالى ويتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط ظهوره وفعليته ، كذلك لا يقدر أن يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه و بلوغه أقصى غاية النقصان إلى حيث تجاوز الشئئية ، فإن الشئ لا ينفك عن الوجود ، فملا وجود له لاشئئية له ؛ والعقل الإنساني يقدر على إدراك ماهيات الأشياء وشيئياتها و لا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لاشئئية له ، كما في الواجب جل اسمه ، ولا على تعقل العدم الصرف الذي لاشئئية له أيضاً بوجه من الوجوه ، لكن هناك لفرط الكمال والفعلية ، وهما هنا لفرط النقصان والبطالان ؛ وكل ما يقرب من الأول تعالى كان يقرب منه في ذلك الحكم كالعقل الأول و ما يتلوه ، وكل ما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم ، كالمهيولى الأولى والحركة وما يقربهما .

وملخص القول أن من المعلومات ما وجودها في غاية القوة ، مثل الواجب الوجود ، ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية . ومنها ما وجوده في غاية الضعف ، شبيه بالعدم ، لكونه مخالطاً للعدم ، مثل الهيولى والزمان والحركة . ومنها ما يكون متوسطاً بين الأمرين ، وذلك مثل الأجسام المادية عند القوم ، ومثل الأجسام التي في خيالنا عندنا ، إذا الجسم مالم ينتزع صورته عن المادة نزاعاً مما لا يمكن العلم به كما سنحققه في مباحث الحواس والمحسوسات ؛ والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الأبدان العنصرية تعجز عن إدراك القسم الأول ، كما يعجز أبصار الخفافيش عن إدراك نور الشمس ، لأنه يبهر أبصارها ، ويعجز أيضاً عن إدراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الأمور ونقصاناتها ، كما يعجز البصر عن إدراك المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية . فأما القسم الثالث فهو الذي يقوى القوة البشرية على إدراكه والاحاطة به كمعرفة الأبعاد والأشكال والطعوم والألوان ، وسبب ذلك أن أكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس ، والمدرك لا بد أن يكون من جنس المدرك ، كما أن الغذاء لا بد أن يكون من جنس المغذي ، فلذلك سهل عليها معرفة هذه الأمور .

فصل « ١٣ »

في أن حقائق الاشياء أي الامور الغير الممتنعة (١) بالذات يمكن
أن تكون معلومة للبشر

ربما يوجد في بعض الكتب أن الحقائق المركبة يمكن معرفتها وذلك لأجل
إمكان تعريفها بأجزائها المقومة لها ، وأما البسائط فكلها ، لأنها لا يعقل حقائقها ، بل
الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها وآثارها ، مثل أن يقال إن النفس (٢) شيء
محرك للبدن ، فالمعلوم منه كونه محركاً للبدن ، فأما حقيقة النفس و ماهيتها فهي
غير معلومة . ويحتجون على ذلك بأن الاختلاف في ماهيات الأشياء إنما وقع لأن
كل واحد أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم ، فأما
لو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة ، لما ثبت من أن العلم بالعلة
علة للعلم بالمعلول ، ولو كان الأمر كذلك لما كان شيء من صفات الحقائق مطلوبة
بالبرهان . هذا ما قيل .

ولعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجهه (٣)
فإن الأول يصلح موضوعاً للقضية الطبيعية ولا يسري الحكم عليه إلى أفراد فضلا عن
لوازمه القريبة والبعيدة ، والثاني يصلح موضوعاً للقضية المتعارفة ولكن يسري الحكم
عليه بشيء إلى أفراد الحقيقة بالذات دون أفراد العرضية ولوازمه أو ملزوماته إلا

(١) فيمثل الواجب والممكن الخاص - س د .

(٢) أن اريد أنها بسيطة بمعنى أنها غير مركبة من الاجزاء الخارجية فذلك لا ينافي
تعيينها لان التحديد بالاجزاء العقلية ، وثبوتها لا ينافي البساطة الخارجية كما في الاعراض
التي هي بسائط خارجية قابلة للتحديد ، وان اريد أنها بسيطة مطلقا فهو ممنوع - س د .
(٣) وكذا لم يفرق في الثاني بين السراية الذاتية والعرضية فحكم بعموم السراية .
وحاصل كلامه قدم هذا ، ايراد شيئين على القائل : منع للازمة قياسه ، وخلف وتهاافت
في قوله : بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها ، فانها اذا عرفت تلك الملزومات
البسيطة بوجوهها اعني لوازمها فذلك البسائط هي المعارف لا اللوازم والوجود لكونها
الات لحاظ تلك البسائط - س د .

بالعرض ؛ و سراية الحكم على الشيء بالذات إلى شيء آخر بالعرض لا يوجب أن يتعدى منه إلى ثالث فكيف إلى ما بعده .

ثم يجب لك أن تعلم أن العلاقة اللزومية بين الأشياء إنما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها ، اللهم إلا في لوازم الماهيات من حيث هي ؛ والمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهياتها ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية وأشخاصها العينية - كما سبق - فالمعلوم للعقل ماهية الشيء ، والمستتبع للوازمه العينية هو وجوده العيني ، فلا يلزم من تعقل شيء من الأشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه ، قريبة كانت أو بعيدة . وبهذا تندفع تلك الشبهة .

وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية : إن الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقولة ، وبرهانه أن المركبات لا بد وأن يكون تركيبها من البسائط لأن كل كثرة فالواحد فيها موجود ، وتلك البسائط إن استحال أن تكون معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد ، ولا يمكن أيضاً أن تكون معقولة بالرسم ، لأن الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم ، وتلك اللوازم إن كانت بسيطة فهي غير معقولة وإن كانت مركبة وبساطتها غير معقولة فهي أيضاً غير معقولة ، وبالجمله فالكلام فيها كالكلام في الملزومات ، فإذا قيل بأن البسائط لا يصح أن يعقل يوجب القول بأن لا يعقل إلا نسان شيئاً أصلاً لا بالحد ولا بالرسم ، لكن التالي باطل ظاهر البطالان ، فالقدم مثله انتهى كلامه .

وفيه بحث إذ لقائل أن يقول : من اعترف أن الماهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم أن يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية ، إذ لا نسلم أن معرفة الشيء المركب بعدة عبارة عن معرفة أجزائه وأجزاء أجزائه حتى ينتهي إلى معرفة البسيط ، بل حد الشيء المركب لعله يكفي فيه معرفة أجزائه القريبة ولو بالرسم وأيضاً لأحد أن يقول : لا نسلم أن معرفة الأشياء المركبة لا بد أن يحصل من معرفة أجزائها سواء كانت قريبة أو بعيدة ، بل ربما يعرف بوجه آخر لا بكنهه

ولا بالحد^(١) بل بالمشاهدة الحضورية ، ^(٢) أو بالرسم من جهة آثارها ولوازمها ؛ فإذا نقل الكلام إلى كيفية معرفة تلك اللوازم والرسم يقال تلك اللوازم سواء أكانت بسائط أو مركبات إنما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقائقها. ومن قال إن البسائط غير معقولة أراد أنها غير معقولة بحقائقها وبحسب كنهها لأنها لا تعرف بوجه من الوجوه ولو بمفوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغيرهما .

بل الحق في هذا المقام أن يستفصر من القائل بكون البسائط غير معلومة ، أكان المراد من البسيط مفهوماً بسيطاً أو موجوداً بسيطاً ؟ فإن أراد بها أن العقل لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مماله وجه ^(٣)

(١) إنما اتى بهما مع ان المعرفة بالحد ايضاً اكتناء الماهية ، والمشاهدة الحضورية ايضاً بشئ لا اكتناء ، ليقابل الاول ، المشاهدة الحضورية ، والثاني ، الرسم ، قوله لا بكنهها أى لا بصورة عقلية مطابقة لها كما في العلم الحسولي ، و يعرف بها بداهة و ابتداءً من غير ان يحصل من العلم بالاجزاء كما في التحديد . وقوله ولا بالحد أى لا بالجنس و الفصل بل بالخواص و اللوازم . و ايضاً لا بكنهها أى لا بالمشاهدة الحضورية التامة . و قوله بل بالمشاهدة الحضورية أى فى الجملة كما ان علم النفس بذاتها عند كمالها حضوري وعند نقصها ايضاً حضوري - س د .

(٢) لا يخفى ان معرفة الاشياء المركبة بالحد وبالرسم كليهما صحيحة فى الواقع و على مذهب الامام الرازى ، وقد ابطال الامام كليهما على مذهب الخصم فلم يحصر معرفة المركبات فى معرفة اجزائها حتى يتوجه ذلك النسخ . وتوجيه كلام المصنف قده ، انه قد حمل كلام الامام على انه لا يمكن معرفة المركبات بالرسم كما قال ولا يمكن ايضاً ان يكون النسخ فانه حصر طريق معرفتها فى معرفة اجزائها وحيث يلزم الخلف فمنع قده بامتنع - س د .

(٣) فى تنكير الوجه اشارة الى ان هاهنا تعقيقات اخرى ، فاعلم ان ما يقال ان الوجود الحقيقى لا يعلم لا يخلو عن اغراء بجهل . فان الوجود الحقيقى موضوع العلم الا على فكيف لا يعلم ، بل العلم والمعرفة بالوجود الحقيقى ثلاثة اشياء :

احدها العلم الحسولي وهو العلم بالماهيات الموجودة من حيث هى موجودة ، فانها علم بانحاء الوجودات الحقيقية بمرأى لحاظها ، ومن هنا يقال الحدود بقدر الوجود .
وثانيها وهو ايضاً حسولي ، العلم بحقيقة مطلق الوجود بالمعنونات المطلقة المطابقة لها ، مثل انها مصداق الوجود العام ، وانها الوحدة الحقة والهوية والنود والحياة والارادة والمشيىء والعلم و الادراك ونحوها .

وثالثها معرفتها الحضورية وهى قسبان :

احدهما كالمحضوري الذى للنفس بذاتها علماً غير اكتناهى ، فان النفس

- كما امر سابقا من تحقيق مباحث الوجود - وإن أراد أن العقل لا يعرف مفهوماً من المفاهيم البسيطة فهو ظاهر البطلان ، فإن العقل يدرك مفهوم « الكون المصدري » و « الشيئية » ومفهوم « الذي » و « ما » وغير ذلك . فإما أن يكون المعقول له من كل شيء مفهوماً مركباً أو بسيطاً ، فإن كان مفهوماً بسيطاً فهو إما كنه شيء بسيط أو وجهه ، فعلى الأول عقل كنه ذلك الشيء البسيط ، وعلى الثاني أيضاً عقل كنه ذلك الوجه بعينه وإن لم يعقل كنه ذي الوجه ، إذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وهكذا فيتسلسل الوجوه وتعلقاتها إلى غير النهاية أو يدور ، فيلزم أن لا يعقل شيئاً أصلاً ، واللازم باطل : فكذا الملزوم ؛ وإن كان مفهوماً مركباً كان المفهوم البسيط جزئه لامحالة لاستحالة تركيب المفهوم من مفاهيم غير متناهية متداخلة ، وعلى تقدير عدم التناهي في المفاهيم يكون المفهوم الواحد البسيط متحققاً ، لأن الكثرة وإن كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد لأنه مبدؤها .

واعلم أن الشيخ الرئيس ^(١) ذكر في التعليقات بهذه العبارة « أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته ، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض ، فإننا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا

وجود حقيقي ، فعلمها بها علم بالوجود اجبالاً .

وثالثهما كالعلم العضوري للنفوس المتألهة بحقيقة الوجود ، وهو علم الغائي بالمغنى فيه . وما يقوله الشيخ وإن أول بالوجود يحتاج إلى تفصيل . ويشبه بكلام الخطباء المتفاعدين المنكرين للعلم ، « مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد » - سره .

(١) ما ذكره الشيخ وإن كان حقاً في الجملة ، لكن ينبغي تقييده بالعلم التفصيلي الأكثناهي بالحدود ، و إلا فمن البين أن إثبات الوجود الذهني قول بتحقيق العلم بماهيات محفوظة في الوجودين بينها ، وهو القول بحصول العلم بحقيقة الأشياء في الجملة ، بل نفي السفسطة وإثبات العلم الحقيقي يوجب القول بحصول العلم بحقائق الأشياء في الجملة - كما هو ظاهر بادني تأمل - وسنذكر في مباحث الماهية وفي مباحث العلم ما يتجلى به حقيقة الأمر في المسئلة بعون الله سبحانه - ط .

الفلك ولا النار والهواء والماء والأرض ، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض ، ومثال ذلك إننا نعرف حقيقة الجوهر ، بل إننا عرفنا ^(١) شيئاً له هذه الخاصة وهو أنه الموجود لافي موضوع ، وهذا ليس حقيقته ؛ ولا نعرف حقيقة الجسم ، بل نعرف شيئاً له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ؛ ولا نعرف حقيقة الحيوان ، بل إننا نعرف شيئاً له خاصية الإدراك والفعل ، فإن المدرك الفعّال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم له ؛ والفصل الحقيقي لا ندركه ، ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء ، لأن كل واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكمهم بمقتضى ذلك اللازم ، ونحن إنما ثبت شيئاً مخصوصاً عرفنا أنه مخصوص ، من خاصة له أو خواص ، ثم عرفنا لذلك الشيء خواص أخرى بواسطة ما عرفناه أولاً ، ثم توصلنا إلى معرفة إنسيته ، كالأمر في النفس والمكان وغيرهما مما أثبتنا أبنائها ، لا من ذواتها ، بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها أو من عارض لها أولاً . ومثاله في النفس إننا رأينا جسماً يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محرّكاً ، ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محرّكاً خاصاً أوله صفة خاصة ليست لسائر المحركات ، ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازماً لازماً ، فتوصلنا بها إلى إنسيته ، إلى آخر كلامه .

أقول : تأويل كلامه ما أومأنا إليه وأقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من أن أفراد الوجود لا برهان عليها إلا على ضرب من الحيلة برهاناً شبيهاً بالثبوت ، حيث ذكرنا أن حقيقة كل موجود لا نعرف بخصوصها إلا بالمشاهدة الحضورية

(١) لا يخفى أنك إذا عرفت الفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء

بوجه ، عرفت أنه عند معرفة ماهية بأنها إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ، يعرف الماهية بهذه الخاصية ، فكيف تكون مجهولة . وكذا إذا عرفت الجسم بأنه جوهر فيه تصحيح فرض الخطوط الثلاثة المتقاطعة ، عرفت حقيقة الجسم لأن ذلك التصحيح مبني عليه ، وعرفت الجوهر الأخوذ في تعريفه المنزّل عن عموم هذا الوجه . وقس عليه سائر ما ذكره . ولما كان ما ذكره بظاهره باطلاً بل غير مطابق لما ذكر نفسه في كتبه وجه كلامه مقال فيما بعد : « تأويل كلامه الشيخ » . وبل على أصالة الوجود واعتبارية الماهية

القائل به الشيخ أيضاً كل ما اعتبره النقل حاكياً عن نفس تلك الماهية وعن علل قوامها وعن مقامها الأول فهو ذاتياتها ، وذاتياتها حقيقتها ، فلاشكال في معرفة شيئة الماهية حتى

يختل به كثير من القواعد . من ذلك

وفصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية ؛ فعن أنها لا تعرف إلا بمفاهيم وعنوانات صادقة عليها ، وتلك المفاهيم وإن كانت داخلية في المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى جنساً وما يسمى فصلاً إلا أنها خارجية من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة ، أو ذات حقيقة . والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه أن فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته ، وكذا فصول سائر الأنواع والأجناس ، والأول يسمى فصلاً منطقياً والثاني فصلاً اشتقاقياً ، لأنه غير محمول على النوع المركب ، والمحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه ، وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه . ومن هذا الموضع ^(١) يعلم أن للوجود أعياناً خارجية ، وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي إضافي يتكثر بتكثر ما أُضيف إليه ، كما زعمه المتأخرون . وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعينا .

فصل « ١٤ »

في اقسام الممكن

الممكن ^(٢) ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته وإلى ما يكون ممكن الوجود لشيء ؛ وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ، ولا ينعكس ، فإن من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشيء آخر ، بل

(١) أي مبحث عدم امكان معرفة البسائط ، ومثله قوله وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعينا أي قوله ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر . س . د .

(٢) أي الممكن الخاص ، كما في التقسيم الثاني إلى ممكن بكفي امكانه الذاتي في بوضاه و إلى ممكن لا يكفي ذلك فيه . فما هو واجب الوجود لشيء كالصور و الاعراض ليس ممكن الوجود لشيء بالامكان الخاص ، وان كان ممكن الوجود لشيء بالامكان العام فيبقى مثل وجود الثوب و الكتاب لزيد بالامكان الخاص ، فلا يرد انه اذا كانت الاعراض و الصور واجبة الوجود لشيء فالممكن لشيء هو الممكن في ذاته . ثم المراد بامكان الوجود لشيء امكان الانطباع والحلول في شيء وهو معلوم الانتفاء في الجواهر القائمة بأنفسها ، و ان كانت وجوداتها في أنفسها عين وجوداتها لليلة - س . د .

إما واجب الوجود لشيء آخر ، كالصور للمواد ، والموضوعات للأعراض ؛ أو ممتنع الوجود لشيء . كالجواهر القائمة بأنفسها .

ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فإما أن يكون إمكان وجوده كافياً في فيضانه من علته وإما أن لا يكون .

وتحقيق هذا الكلام يحتاج إلى مقدمة ، وهي أن جميع الممكنات مستندة إلى سبب واجب الوجود لذاته وأنه واجب من جميع الوجوه والحيثيات ، (١) وقد فرغنا من بيانه ، فكل ما كان كذلك استحال أن يختص صدور بعض الأشياء منه دون بعض ، وأن يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض ، بل يجب أن يتساوى نسبته إلى الكل ، ويكون عام الفيض بلا خلل ، لكن البرهان قائم بأن بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات ، ونشاهد أيضاً تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدماً زمنياً . فنقول: هذا الاختلاف في الافاضة والصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات ، بل لأجل اختلاف الإمكانات الذاتية في الماهيات ، والاستعدادية (٢) في القوابل ؛ فجميع الممكنات مشتركة في أن لها إمكاناً في أنفسها وماهياتها ، فإن كان ذلك الإمكان كافياً في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب أن تكون موجودة على سبيل الإبداع من غير تخصيص بزمان دون زمان ، ومع ذلك يجوز (٣) أن يكون إمكاناتها متفاوتة بالأولوية والأقدمية والأشدية ، فإن إمكان العقل الثاني ليس كإمكان العقل الأول ، إذ وجوده يمتنع على العقل الثاني ، فبالحقيقة إمكانه للوجود مطلقاً يتحصّل في إمكانه للوجود

(١) فيكون واجب العلية لهذا وذاك وذلك ، وبالجمله وجب استناد كل جليل وحقيق وكلى وحزنى إليه لأن جميعها ومبادئها وجوهه «وعنت الوجود للحي القيوم» - س ر ه .

(٢) الذاتية، في السلسلة الطولية ، والاستعدادية في العرضية - س ر ه .

(٣) عذر لتقدم والتأخر في قبول الوجود فيها وقع، في السلسلة الطولية مع عدم استنفائها الإمكان الاستعدادي ، بأن إمكانها الذاتي متناوثة أى بالعرض لوجوداتها ، فإن التقدم و التأخر ذاتيان لوجوداتها ، وأما نفس الإمكان الذاتي فمعلوم أنه معنى اعتبارى سلبى لا يقبل التشكيك . وإلى هذا يشير قوله و سيأتي لك ما تقي هذا المقام من الكلام - س ر ه .

الذي بعد العقل الأول ، كما أن إمكان العقل الأول إنما يكون بالقياس إلى الوجود الذي بعد الوجود الواجب ، وهكذا القياس في سائر المبدعات ، وسيأتي لك ما في هذا المقام من الكلام ؛ وإن لم يكن مثل هذه الإمكانيات كافيًا في الفيضان ، بل لابد مع ذلك من شروط أخرى زائدة على أصل الماهية حتى تصبح مستعدة لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الإمكان أحدهما ذاتي للماهية وهو كونه بحسب الماهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال ، والآخر استعدادي وهو أيضًا هذا المعنى ^(١) بالقياس إلى نحو خاص من وجوده ، وذلك لا يحصل إلا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع . فما قيل إن هذا معنى آخر ^(٢) من الإمكان ليس بصحيح ، نعم هما مختلفان بالموضع كما ستعلم في مباحث القوة والفعل .

ثم اعلم أن تلك الشرائط لابد أن تكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقاً زمانياً ، وإلا فلا يكون الحادث حادثاً ، هذا خلف . ولابد أن يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهي إلى حد . ولابد أيضاً ^(٣) من أمر متجدد الذات والهوية يكون حدوده وانقضائه من الصفات الذاتية له . ثم إنه لابد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده ، وذلك هو المادة .

(١) مراده رء من اتحاد المعين انما هو الاتحاد بحسب المفهوم اللغوي ، و اما من جهة اختلاف الاتحاد والاحكام المؤدى الى القول بالاشتراك اللفظي بحسب الصناعة فلا محيص عن القول بان هذا معنى آخر من الامكان كما قال ذاك القائل - ط .

(٢) قد ذكر قده في بحث الامكان الاستعدادي فروقا كثيرة بين الذاتي والاستعدادي وراه اختلافهما بالموضوع ، وقد ذكرناه في اوائل هذه التعليقة اختلاف كلماته قده فسي باب الامكان الاستعدادي والتوفيق بينهما فتذكر - س رء .

(٣) هذا مما يترتب عليه ويلزم من الحركة الجوهرية ، وهذا الامر المتجدد بالذات انما هي الصورة لا غير ، وبوجه هو الان السيل وهو مناط التجددات والتغيرات في دار الاخرة - ب رء .

المرحلة الثالثة

في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك

فصل « ١ »

في تحرير محل النزاع وتحديد حریم الخلاف في الجعل وحكاية القول في ذلك الجعل إما بسيط و هو إفضاة نفس الشيء متعلق ^(١) بذاته مقدس عن شوب تركيب ؛ وإما مؤلف و هو جعل الشيء شيئاً و تصيره إياه ، و الأنسب المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية المعنوية فيستدعي طرفين : مجعولا و مجعولا إليه ، ومن ظن أن ذلك أيضاً يرجع بالأخرة إلى جعل بسيط يتعلق بشيء واحد كنفس التلبس أو الصيرورة أو الانصاف أو اتصاف الانصاف أو شبه ذلك في بعض المراتب فقط أخطأ ؛ فإن النسبة ^(٢) كالصيرورة أو الانصاف أو غيرهما في النحو الأخير من الجعل إنما يتصور بين طرفيها على أنها مرآت لملحوظتيهما وآلة لملحوظية أحدهما بالآخر ، لأعلى وجه يصير ملتفتاً إليها بالذات ، فدخلوها على الوجه المذكور في

(١) هذا خبر بعد خبر ، وبعبارة أخرى، الجعل البسيط ما يقال له في الترية الجعل المتعدي لواحد كقوله تعالى « جاعل الظلمات والنور » والجعل المؤلف الجعل المتعدي لاثنتين ، و بعبارة أخرى، الجعل البسيط ما يكون متعلقه الوجود المحولي الذي هو مفاد كان النامة ، والمركب ما يكون متعلقه الوجود الرابط الذي هو مفاد كان الناقصة ، فانقسام الجعل إلى قسمين حسب انقسام الوجود إلى قسمين يرشدك إلى مجعولية الوجود - س ر ه
(٢) أي الخارجية ، وهذا نظير النسبة الذهنية في الجعل الذهني أعني التصديق فانها لو كانت ملتفتا إليها بالذات لم يكن هناك حكم بل كان تصور النسبة - س ر ه

متعلق الجعل بكون على التبعية لأعلى الاستقلال ، فإذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات إليها من حيث أنها في حد ذاتها ماهية من الماهيات ذهنية أو خارجية ، استؤنف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة إلى جاعل أم تستغني عنه من تلك الحيثية ، ويفتقر إليه في إتصافها بما لا يدخل في قوامها ، و الحاكم في ذلك هو البرهان النسر .

نظير ذلك ^(١) بحسب الكون الذهني التصور والتصديق ، فإن التصور نوع من الإدراك لا يتعلق إلا بماهية الشيء أي شيء كان ، والتصديق نوع آخر منه يستدعي دائماً طرفين وهما موضوع ومحمول ، بأن يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة ؛ فأثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن ، وأثر التصديق ضرورة الشيء شيئاً . ثم إن الجعل المؤلف يختص بعلقه بالعرضيات ، اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ، ولا يتصور تخلله بين الشيء ونفسه أو بين الشيء وذاتياته كقولنا الإنسان إنسان والإنسان حيوان ، لأن كون الشيء إياه أو بعض ذاتياته ضروري ، والضروري مستغن عن الجاعل

لست أقول حصول نفس الشيء ^(٢) أو نفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة ، إذ هو حريم التنازع بين أصحاب المعلم الأول وأتباع الرواقيين ، مع اتفاقهم ^(٣) على عدم انفكاك تقوم عن الوجود المطلق ، لصحة سلب المعدوم عن نفسه ، خلافاً لطائفة من المتكلمين ، وقد سقت حكاية بعض من هو ساتهم .

(١) بل هذا أيضاً من أفراد الجعل إلا أنه ذهني وجاعله الذهن ، كما قال : فائر ، التصور الخ - س ر ه .

(٢) أي حصول نفس الماهية بالجعل البسيط كما يقول به الاشراقي - س ر ه .
(٣) أي لا يتوهم من كلام المشائين أصحاب المعلم الأول من أن الماهية ليست مجمولة بل الوجود مبدول أن مرتبة تقوم منفكة عن الوجود شيء ، وأن شيئة الماهية غير مجمولة ، لأنها وثبوتها أزلا ؛ ولأجل هذا التوهم ذهب المحقق اللاهيجي إلى مجمولية الماهية وأنه ان لا يتوهم هذا فلامضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود كامراً ، بل الوجود عندهم مقدم على الماهية كما قال العلامة الطوسي قده والماهية دون الجعل لكونها اعتباراً عقلياً ، ومع هذا مجمولة بالعرض ، فيكون هذه النسبة أيضاً محتاجة إلى الجاعل ومجمولة له أي بالذات وإن كان بالواسطة ولذا رد عليه بأن هذا الاحتياج بالعرض - س ر ه .

فجمهور المشائين ذهبوا - كما هو المشهور - إلى أن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول؛ وفسره المتأخرون بالموجودية أي اتصاف ماهية المعلول بالوجود، بالمعنى الذى ذكرناه، لأن الأثر الأول هو ماهية الاتصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقائقها التصورية عندهم من الجاعل.

وذهبت طائفة أخرى من الحكماء المعروفين بالإشراقيين إلى أن أثر الجاعل وما يبدعه أولاً وبالأذات هو نفس الماهية، ثم تستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية، بالإفاضة من الجاعل للوجود ولا للاتصاف لأنهما عقليان مصداقهما نفس الماهية الصادرة عنه، كما أن مصداق كون الذات ذاتاً نفس الذات بدون الاحتياج إلى أمر آخر، فإنه إذا صدرت ذات المعلول كماهية الإنسان مثلاً عن العلة لا يحتاج بعد صدوره إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها، فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها، عن جاعل يجعلها إياها.

ولا يترجم من أن كون الذات ذاتاً لمسا كان متفرعاً على نفس الذات، والذات مجعولة محتاجة إلى الجاعل، فيكون هذه النسبة أيضاً محتاجة إلى الجاعل ومجعولة له، وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج إلى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهية.

لأننا نقول: فرق بين الاحتياج الناشئ من الشيء، بالذات، وبين الاحتياج الناشئ منه، بالعرض وعلى سبيل الانفاق، فإن صدق الذاتيات ولوازم الماهيات لا يحتاج إلى جعل جاعل وتأثير مؤثر، بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً وعدمياً، فإن كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وإن كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة بالجعل الثابت للذات؛ وكما أن ضرورة الأذية تدفع الحاجة إلى العلة كذلك ضرورة الذاتية، والفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعي في الأول وثبوته في الثانى. فالجاعل يفعل ماهية الإنسان مثلاً ثم هو بنفسه إنسان وحيوان وقابل للتعليم، لا يجعل مؤلف أصلاً، ولا بنفس ذلك^(١) الجعل

(١) الأولى حذف النفس واسم الإشارة فيكون ولا بالجعل البسيط المتعلق بالذاتيات واللوازم بسيطاً بالذات، حتى لا ينافى قواه الاتى بل الجعل البسيط يتعلق أولاً بالذاتيات، اللهم لا أن يكون المراد من نفس ذلك الجعل الواحد الأولى جعلت متعددة باعتبار

البسيط ، كما ظنه المحقق الدرواني وتلاميذه ، زاعمين أن ذلك مذهب الإشراقيين . وقولهم ذاتيات الماهيات مجعولة بعين جعلها ، ليس معناه أن كون الإنسان إنساناً أو حيواناً أي مصداق حملها عليه يتعلق بجعل الجاعل إياه بل إنما راموا به أن جعل الماهية هو بعينه جعلها جعلاً بسيطاً . بل الجعل البسيط يتعلق أولاً بالذاتيات و المقومات ثم بالماهية ، واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات . وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشائين في صيرورة نفس الماهية ، وصيرورة نفسها إياها ذاتياتها . وصحة سلب المعدوم عن نفسه ^(١) إنما يستدعي استلزام حمل الشيء على نفسه تعلق الجعل به ذاتاً أو وجوداً . على اختلاف القولين - لا الاحتياج إليه .

ثم متعلقاته ، كما ذكر عند قوله ولا ينوهم . وعدم ارتضاء المصنف بذلك لاجل أن عنده جعلاً واحداً بالذات ، والجعلات الأخر عنده أنها هي بالعرض ، وما بالعرض له صحة السلب . والصواب أن مقصود المصنف قد نفى الجعل التركيبي عن الذاتيات ، فمعنى كلامه أن الذاتيات غير مجعولة تركيباً ، فالإنسان إنسان بنفسه وحيوان بنفسه ، لا بالجعل المركب ولا بالجعل البسيط المتعلق بنفس الماهية ، والإلكان الإنسان إنساناً بالعلة لا بنفسه - سره . (١) جواب عن سؤال مقدر . كأن قائلًا يقول يصح سلب الشيء عن نفسه في حال عدم ، لصدق السالبة بانتفاء الموضوع ، والصحة والإمكان تستدعي طرفين ، فإذا كان أحد الطرفين ممكناً كان الطرف الآخر أعني ثبوت الشيء لنفسه ممكناً أيضاً ، وإذا كان ممكناً - والإمكان مناط الحاجة إلى العلة - كان ممكلاً مجعولاً ، بخلاف الضرورة الأزلية فإن السلب لا يتطرق هناك أصلاً

فأجاب بأن إمكان السلب المذكور وإن استدعى الثبوت المذكور ، وهذا الإمكان استدعى تعلق الجعل به ذاتاً على قول الإشراقيين ووجوداً على قول المشائين ، إلا أنه لا يستلزم تعلق الجعل به بالذات بل بالعرض ، لأن جواز سلب الشيء عن نفسه بنفسه ضرورة الأزلية لا الذاتية ، وهي أيضاً توجب الفناء ، فقوله لا الاحتياج أي لا الاحتياج بالذات ، فمجموع المصدر - أعني الاستلزام وفاعله ومفعوله - مفعول استدعى .

لكن لهذا السؤال جواب أوضح ، وهو أن إمكان سلب الشيء عن نفسه إنما هو في حال عدم ، وهو نهافت ، مع أن الموجبة تستدعي وجود الموضوع ، وأيضاً الدليل أخش من الدعي ، وأيضاً القول بأنه إن كان سلب الشيء عن نفسه في حال عدم ممكناً كان ثبوته لنفسه مطلقاً ممكناً ، ليست لزومية ، فليست متجعة .

ثم إن تجويز سلب الشيء عن نفسه في حال عدم هنا - كما سيجيء في الاستدلال على جعل الاتصاف غير صحيح ، فإن قولك الإنسان المعدوم ليس بإنسان في قوة قولك المعدوم ليس بإنسان . والعق أن استحالة سلب الشيء عن نفسه مطلقاً ضرورية ، والنسبة

فصل « ٢ »

في الاشارة الى مناقضة أدلة الزاعمين أن الوجود
لا يصلح للمعلولية

إن قدماء الفلاسفة لم يوردوا أخلافهم حجة على صحة شيء من الداهيين .
بل الظاهر أن كلام الفريقين ادعوا بدهاة دعواهم ، إذ لم نجد في كلام الأرائل برهاناً
على شيء منهما ، بل اقتصر وأعلى مجرد إشارات وتنبيهات .

وربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوده من الدلائل
يبتني على كون الوجود أمراً اعتبارياً و عارضاً ذهنياً ، فلا يوصف بالذات بالحدوث
والزوال والطريان ، بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات ، مثلاً يقال : الإنسان
موجود وحادث ، أو معدوم وذائل ، لا الوجود ، إذ لا يرد عليه القسمة ، فكيف يمكن
أن يجعل الوجود وحده هو المعلوم . ونحن بفضل الله وتأيدته فككنا هذه العقدة وحللنا
هذه الإشكالات في مباحث الوجود .

ومن المتأخرين ^(١) من أبطل كون الوجود معلولاً ، بأنه لو كان تأثير العلة في الوجود
وحده لكان كل معلول شيء معلولاً لغيره من العلل ، و كل علة شيء علة لجميع
الأشياء ، و اللازم ظاهر البطلان ، فكذا الملزوم . يبان الملازمة أن الوجود حقيقة

عليها أنه كما أن الوجود زائد على الماهية كذلك العدم زائد عليها ، فيعد جعل الموضوع
هو الإنسان المتشبه بشيئة الماهية و أن لم يتشبه بشيئة الوجود كيف يصح سلبها عن
نفسها ، و أن لم يتصور شيء أصلاً فكيف يتمين بالإنسانية ، وقد نقل عن الشيخ الرئيس
في مبعث أن الواجب ماهيته أنه أن الماهية كيف فرضت فهي الماهية سواء فرضت في حال
الوجود أو في حال العدم فتذكر - س ر ه .

(١) يرد عليه النقض بأنه لو تم الدليل لدل على أن الماهية أيضاً لا يصلح للمعلولية
لأنه إذا حصل زيد مثلاً بعد أن لم يكن ، فإن لم يتوقف على شرط حادث ، دام وجوده ،
لما ذكره ، وإن توقف وكان المتوقف هو ماهيته على هذا التقدير جاز حصوله غير وعند
حصول زيد ، لحصول الشرط ، وحكم الامثال واحد . نعم لا يجري في المختلفين نوعاً ،
لكم ذلك القدر كاف في النقض - س ر ه .

واحدة فكانت علته سالحة لعملية كل وجود ، فإن الماء مثلاً إذا سخن بعد أن لم يكن متسخناً فتلك السخونة ماهية من الماهيات ، فصدورها عن المبادي المفارقة للنباضة إما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف ، فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها ، لأن الماهية إذا كانت قابلة و الفاعل قياساً أبداً وجب دوام الفيض وإما أن يتوقف على شرط من الشرائط ، فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة أو ماهيتها ، فإن كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل ، لأن ملاقة الماء إذا كانت شرطاً لوجود البرودة ، ووجود البرودة مساو لوجود السخونة ، فما هو شرط لوجود أحدهما يجب أن يكون شرطاً لوجود الآخر ، لأن حكم الأمثال واحد ، ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقة الماء له ، لأن الماهية قابلة و الفاعل قياساً والشرط حاصل عندهذه الملاقة ، فيجب حصول المعلول ؛ وبازم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا بعلة ، وكل ذلك باطل يدفعه الضرورة والعيان . فظهر أن المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة ؛ فإذا كان المتوقف على الغير هو الماهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سبباً ، فالسبب سبب للماهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط ، بل علة لماهياتها أو لهما معاً انتهى كلام هذا القائل .

وهو مختل البيان منزلزل البنيان من وجوه :

الاول : إن الوجود وإن كان حقيقة واحدة إلا أن حصصها ودرابنها متخالفة بالتقدم و التأخر والحاجة والغنى ، وقدم بيان هذا في أوائل هذا الكتاب ، ولو كان الوجود ماهية كلية نوعية يكون لها أفراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه ، وقد علمت أن الوجود ليس له ماهية كلية فضلاً عن أن يكون نوعاً أو جنساً أو عرضاً . نعم ينتزع منه أمر مصدري بمرس للماهيات عند اعتبار العقل إياها ، وهو ليس من حقيقة الوجود في شيء كما مر مراراً ، فوجود كل ماهية بنفس ذاته يقتضي التمين بتلك الماهية لا بسبب زائد ، ومع ذلك ^(١) معنى الوجود غير معنى الماهية ؛ وإدراكه يحتاج إلى

(١) أي معناه يختلف باختلافها مرسخ واحد ، وهي مثار الكثرة والتباين - سرمد .

تلتطف في السر؛ فالوجود بما هو وجود وإن لم يضاف إليه شيء غيره، يكون علة ويكون معلولاً ويكون شرطاً ويكون مشروطاً. والوجود العلي غير الوجود المعلوم، والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي. كل ذلك بنفس كونه وجوداً بلا انضمام ضامم.

وأما ثانياً فلا تتقاضى ما ذكره، بكون الوجود الواجب علة للمعلول الأول، لجريان خلاصة الدليل فيه. فإنا نقول على قياس ما ذكره: إن وجود الواجب إذا كان علة للمعلول الأول فهو إما أن يكون علة لأجل وجوده أولاً لجل ماهيته؛ والأول غير جائز لأن الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات، فإذا جاز صدور المعلول الأول من وجود الواجب لجاز صدره من وجود كل من الممكنات كالأعراض والحركات وغيرها، والتالي ظاهر البطلان، فالمقدم مثله؛ والثاني أيضاً باطل لأن الواجب لا ماهية له غير الوجود التام الذي لأشد منه، ولا ينفعه القول بأن الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه، لنهوض البراهين القاطعة على أن الوجود يستحيل أن يكون من لوازم الشئية بالمعنى الاصطلاحي؛ فقد علم أن حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب، ممكن في الممكنات، أي غني ومفتقر ومتقدم ومتأخر، والفنا والفقر والتقدم والتأخر كالمعاني المقومة له لا كالأواحق العرضية.

وأما ثالثاً^(١) فلأن قوله ماهية المسخونة إذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لأن الفاعل فياض أبداً و الماهية قابلة دائماً فيجب دوام الفيض، غير موجه ولا صحيح؛ فإن القائل بأن أثر الجاعل هو وجود الماهية لانفسها لم يذهب إلى أن المعلول إذا كان نفس الوجود يلزم ذلك أن يكون للماهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون الماهية علة قابلية للوجود، بل الموجود في الخارج على مذهبه ليس إلا الوجود بالذات، وأما المسمى بالماهية فإنما هي متحدة معه

(١) قد حمل قدم القابل في كلام القائل على القابل الخارجي، كما هو شأن البواد فأورد ما أورد، ولا يعرق اللسان من التفرد بلفظ القابل وإن قلنا بامالة الوجود، فإن القابل التصلي أيضاً شيء، وأيضاً يمكن كون الماهية قابلاً باعتبار ثبوتها في علم الله تعالى كما هو منصب الصوفية، أو منصب المعتزلة، والماهيات حصلت وتحصل بانفسها في الاذهان العالية والساقطة فصح إطلاق القابل عليها - من رده.

ضرباً من الاتحاد ، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود و يصفه بذلك المعنى بحسب الواقع ، فالمعكى هو الوجود ، والمعكاية هي الماهية ، وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص ، ونسب للظل وجود آخر كما فهمناك مراراً .

فصل « ٣ »

في مناقضة أدلة الزاعمين أن اثر العلة هي ضرورة الماهية موجودة

استدل بعض المتأخرين على إثبات مذهب المشائين بأن مناط الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان ، والإمكان ليس إلا كيفية نسبة الوجود ونعوه إلى الماهية ، فالمحتاج إلى الجاعل وأثره التابع له أو لا ليس إلا النسبة .

وبأن الوجود لما ثبت كونه زائداً على الماهيات الممكنة فنفس تلك الماهيات لا يمكن أن يصير مصداق حمل الموجود ، ^(١) و هل هذا إلا شاكلة الماهية بالتعبير إلى الذاتيات .

وبأن سبق الماهية ليس من الأقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولية الماهية في نفسها ،

(١) يبنى أن المجعول بالذات لابد أن يكون مستعناً لحمل الوجود بعد الجعل ، والماهيات ليست كذلك ، اذ بعد فرض مجعوليتها لا يصلح لحمل الوجود الحقيقي الذي هو كالانصاف الحقيقي و الأبيض الحقيقي ونعوهما ، الا الوجود المشهورى ، اذ لا يصير الوجود عيناً لها ولا جزءاً ، ولهذا هالكة اذ لا وأبدأ وما شئت رائحة الوجود سرمداً ، وهذا حق متين ، ولكن لا يلزم منه مجعولية الانصاف لكونه أيضاً اعتبارياً ، فتمين الوجود للمجعولية ، فهو الاصل في المجعولية ، كما هو الاصل في التحقق .

ثم هذه الوجوه - ماعداً الاول - فيها قصور ، من حيث ان مدعى الاستدلال اثبات مجعولية الانصاف ، ولا يلزم هذه من مجرد ابطال مجعولية الماهية ، اذ لابد ان يبطل القولين حتى يبقى الثالث ، وهو مجعولية الانصاف ، وهو لم يبطل مجعولية الوجود ، مع انها القول الفاعل والمذهب الجزل . وهذا من حقبة الوجود ، حيث لم يجر على لسان المستدل ابطال مجعوليت ، « يريدون ليطفئوا نورا الله بافواههم والله عليم نوره » - س ر ه .

وبأن سلب الشيء عن نفسه إذا كان وجوده عين نفسه وإن كان محالاً مطلقاً، لكن في الماهيات الممكنة إنما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط، إذ يصح سلب المعدوم عن نفسه، وربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها، وذات الممكن لا تأتي عن العدم، فهو في حد ذاته ليس هو،^(١) وفي الإسماء الإلهية^(٢) «يا هو، يامن هو، يامن لا هو إلا هو» فماله يصير موجوداً لا يصدق على نفسه، فالمعوج إلا الجاعل أولاً وبالذات هو كونه موجوداً لأنفس ماهيته.

واجب عن الأول بأن القول في الإمكان ليس كما يصفه الجمهور^(٣) بحسب (١) والمجموع لابد أن يصلح لأن يكون هو، وهذا الوجه لا يرجع إلى الوجه الثاني، لأنه كان استدلالاً من مسلك الوجود وهذا من مسلك الشخص والهوية - س - . (٢) وفي تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسي عليه الرحمة والرضوان: هذا ما نورد من على عليه الصلوة والسلام. ولكن بدون كلمة يامن هو. وقد جملة بتسامه السيد المحقق الداماد قدّم مفتاح كتاب تقيساته - س - . (٣) أي لو كان المراد من علة الإمكان بمعنى سلب الضروريتين أو تساوي الطرفين للمعاجة هو الوسطة في الإثبات لكان موجهاً، لكن لا يتم مطلوب المستدل؛ وكذا موجه لو كان المراد بالإمكان ما هو مصطلح المصنف قدّمه في الوجودات الخاصة بالإمكانية، وأريد بالعلة نفى علة الغير كما في قولهم الواجب ما يقتضي الوجود لذاته، لأن الفقر والتعلق بالقيوم تعالى ذاتي للوجودات، والذات لا يعلل؛ وأما إذا أريد بالإمكان السلب أو التصادي المذكوران، وأريد بالعلة للمعاجة الوسطة في الثبوت فليس موجهاً من أصله، لأن الإمكان بهذا المعنى إنما يحصل في اعتبار العقل، فيلزم أن يكون الممكن مجموعاً في اعتبار العقل لا غير؛ وأيضاً لابد وأن يكون ما به الاحتياج محتاجاً، لأن نسبة العلة إلى المعلول نسبة التام إلى الناقص، فيلزم الإمكان بالغير وهو باطل، اللهم إلا أن لا يكون الإمكان واسطة في المروض، ولا واسطة في الثبوت من قبيل النار لحرارة الباء، بل من قبيل الشمس لها، وأيضاً لابد أن يكون المحتاج الحقيقي نفس ما به الاحتياج فاحدس من ذلك أن الوجود مجموع، لأنه المحتاج بالذات، بل نفس المعاجة والربط والتعلق، وليتفطن اللبيب من قولهم علة الحاجة هي الإمكان أن الباهية ليست مجموعاً بالذات إذا المجموع بالذات لابد وأن يكون فقيراً بالذات، ولو كانت الباهية فقيرة بالذات لم تنفقر إلى علة الحاجة، لأن الذات لا يعلل، وأيضاً لابد أن يكون ما به الاحتياج هو المحتاج بالذات، كما إذا افتقرت في صنعة أو صنع إلى أحد فها بالحققة منفقران إليه، لا ذاتك، والكل متفقون على أن الباهية في وجودها محتاجة إلى الفاعل، فالوجود محتاج إليه ومجموع بالذات، وأن الإمكان ما به ظهور حاجته على العقل، والباهية ما به ظهور مجبولته عليه أيضاً، فالمحتاج وما به الاحتياج وما به الاحتياج في الواقع على مجبولة الوجود واحد - س - .

ما هو المشهور، بل الرفع من ذلك وقدم تحقيقه .

وعن الثاني بأن مصداق الجعل في الوجود نفس الماهية لكن لامع عزل النظر عن غيرها كما في الذاتيات ، ولامع انضمام حيثة أخرى كما في العوارض غير الوجود ، بل من حيث أنها صادرة بنفس تقرر لها عن الجاعل ، وهذه الحيثة خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لا التقييد . والحاصل ^(١) إن الماهية مالم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء من الذاتيات والعرضيات أصلاً ، فإذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هي صدرت ، بل على مجرد التوقيت لا التوقيف ، وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة أي بسببه وحينه .

وعن الثالث بأن سبق الماهية على الوجود نوع آخر من أقسام السبق سابق إليه البرهان ويسمى السبق بالماهية ، و ذاتيات الماهيات أيضاً لها تقدم بالماهية عليها ، وتقدم بالطبع أيضاً ، باعتبارين .

وعن الرابع بأن جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقاً عن نفسه ، وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم ، وصدق الشيء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود ، فحمل الذاتيات على الموضوع مادامت المجعولية والموجودية ، وحمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبية بنفس ذاته الأزلية السرمدية ، من دون توقيت وتوقيف وتقييد ؛ وبهذا الاعتبار ينحصر الوجود المطلق فيه تعالى ، ولم يكن هو إلا هو ، فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه وبيان من وجه .

واحتج صاحب الإشراف في المطارحات على مجعولية الماهيات بالجعل البسيط ، بأن الوجود لما كان من الأمور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها إلا بالماهية ، فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة ، والعلة جوهرتها أقدم من جوهرية المعلول .

(١) محصله أن حمل الذاتيات على الماهية غير محتاج إلى الحيثة التقييدية ولا إلى الحيثة التعليقية ، بل الوجود والإيجاد معتبران على التوقيت كما في الضرورية الذاتية والحيثية ، وحمل الوجود عليها غير محتاج إلى الحيثة التقييدية ولكن محتاج إلى الحيثة التعليقية ، نعم حمل الوجود على الواجب تعالى غير محتاج إلى شيء حتى إلى التوقيت كما صرح به - س - د .

ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بأننا نعلم بالضرورة أن الأثر الأول للجاعل ليس إلا الموجود المعلوم ، ولا شك أن الموجود المعلوم ليس إلا الماهية لأن الاتصاف بالوجود ونحوه من الأمور الاعتبارية .

واجود منه ما قال سيدنا الاستاد أدام الله تعالى علوه ومجده : من أنه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود ومصادقه فاحدس أنها إذا استغنت بحسب نفسها ^(١) ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الإمكان ، وهو باطل ، فإذا هي فاقرة إلى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ، ومن حيث حمل الموجودية عليها ، وهي في ذاتها بكل الاعتبارين في الليس البسيط و الساب الصرف و القوة المحضة ، ويخرجها مبدعها إلى التقرر والأيس بالجعل البسيط ويتبعه الوجود على اللزوم ، بلا وسط جعل مؤلف . هذه عبادته الشريفة نقلناها تبركاً بها في هذا الكتاب .

بحث ومقاومة أعلم أن مدار احتجاجاتهم و مبناها على أن
مع هؤلاء القوم الوجود أمر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية
الانتزاعية كالشيئية والمكنية ونظائرها ، ونحن قديماً لك أن الوجودات الخاصة
أمو حقيقية ، بل هي أحق الأشياء بكونها حقائق ؛ والوجود العام أمر عقلي مصدري
كالحيوانية المصدرية . والفرق بين القيلين مما لو حنا إليه آنفاً وسيتضح ذلك ، وإذا
انهدم المبنى انهدم البنيان .

ثم بعد تسليم أن الوجود أمر اعتباري لا غير لانسلم أن مصادق حمل الموجود على الماهيات إنما هو نفس تلك الماهيات كما قالوا ، وإن كان بعد صدورهما عن

(١) أقول ابن الاستغناء من جهة أن الشيء دون الجعل من الاستغناء من جهة أن الشيء فوق الجعل - كما سيصرح به المصنف قده في أواخر مبحث الجعل - ومن يقول بأصالة الوجود جملاً وتحققاً لا يعطى الماهية تحملاً و ثبوتاً منفكاً عن الوجود - كالنترلي - حتى إذا لم تكن مجهولة بحسب تقررها و ثبوتها و لم تكن فاقرة من هذه الحجة خرجت عن حدود الإمكان ، فنده أيضاً فقه الفخر في قوام الممكن و شيئية ماهيته بالعرض لتأخرها وسرايتها « إن هي إلا آساء سيتموها أتم و أبأؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » - س و ه .

الجاعل ، ^(١) حتى تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل ، كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي ، ^(٢) فإن مناط الوجوب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأً لانتزاع الموجودية ومصادقاً لحملها عليه ، ومناط الإمكان الذاتي هو أن لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك ، فالممكن بعد صدور ماهيته عن الجاعل إذا كان بحيث يكون مصادقاً لحمل الموجودية بلاملاحظة شيء آخر معه بل مع قطع النظر عن أي اعتبار كان سوى نفس ذاته ، لكان الوجود ذاتياً له .

ولا يجدى الفرق بين حمل الذاتي وحمل الموجود بأن الذاتي للشيء ما يصدق عليه بلاملاحظة حيثية تعليلية أو تقييدية ، وحمل الموجود يحتاج إلى ملاحظة صدور الماهية عن الجاعل .

لأننا نقول كون الماهية صادرة أو مرتبطة بالعلة أو غير ذلك إما أن يكون مأخوذاً مع الماهية في كونها محكياً عنها بالوجود أولاً ، فإن لم يكن عاداً المعذور ، و هو الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي ؛ وإن كان مأخوذاً فيكون داخلاً في المحكي عنه بالوجود ومصادق لحمل الموجود ، فيكون الصادر عن الجاعل ^(٣) وأثره المترتب عليه المجموع المسمى بالماهية و تلك الحيثية ، فليكن وجود الماهية تلك الحيثية ، فأثر الفاعل إذن هو اتصاف الماهية بالوجود كما هو رأى المشائين على المعنى المسلف ذكره .

والعجب من المحقق الددائي مع شدة تورطه في كون الماهية من حيث هي

(١) لأنه لا يصير الوجود بعد الصدور عيناً أو جزءاً للماهية ، فحمل الموجود عليها بعد كحمل المضاف على المضاف المشهورى - س د .

(٢) وايضاً يلزم انقلاب الماهية إلى الوجود - س د .

(٣) وايضاً الارتباط بالعلة ان كان اضافة مقولية ، لا يكون مصححاً لحمل الموجود لأنها امر اعتبارى ، والماهية من حيث هي قبل الحمل ومع قطع النظر عن الاتساق إلى الجاعل اعتبارى ايضاً بحكم العقل واتفاق الكل ، ومعلوم ان ضم الاعتبارى إلى الاعتبارى لا يكون مناطاً للموجودية ؛ وان كان اضافة اشراقية كان هو الوجود الحقيقى ، فهو الاصل في التحقق والحمل ، والماهية مفهوم متزغ منه ، كما هو القول المنسود - س د .

أثر الجاعل دون الوجود ، قال في بعض تعاليقه : إن حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته ، المعرف في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات ، فهو إذن موجود بذاته ، متشخص بذاته ، عالم بذاته ، قادر بذاته ، أعني بذلك أن مصداق العمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثف فيها بوجه من الوجوه ؛ و معنى كون غيره موجوداً أنه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره ، بمعنى أن الفاعل يجعله بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود ، فهو بسبب الفاعل بهذه العيشية ، لا بذاته بخلاف الأول .

ثم قال بعد كلام تركناه : هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية ، وهو ليس عيناً لشيء منهما حقيقة ؛ نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر ، ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجموع الغير ، فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن ، إلا أن الأمر الذي هو مبدئ انتزاع المحمول في الممكن ذاته من خيشية مكتسبة من الفاعل ، وفي الواجب ذاته بذاته ، فإنه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته ، فهو في ذاته بحيث إذا لاحظته العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى .

و الحاصل إن موجودية الماهيات الإمكانية عندهم إما بانضمام شيء إليه وهو الوجود كما هو المنقول عن المشائين ، وإما بأفادة الفاعل نفس الماهية كما هو المشهور عن الإشراقيين ، وإما بجعلها مرتبطة ومنتسبة إلى نفسه كما هو مذهب طائفة من المتألهين ؛ والأول باطل عندهؤلاء ، والثاني بما ذكرناه ، فبقي وتعين لهم الثالث ، فيكون المجمعول كون الماهية مرتبطة بعني الهيئة التركيبية ، فيثبت عليهم تعلق الجمل المؤلف وتخلله بين الماهية و الوجود .

طريق آخر في فسخ هذا الرأي : لو كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة إلى الجاعل لزم كون الجاعل مقوماً لها في حد نفسها ، فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي أي التقدم بالماهية - كما هم متصرفون به - فيلزم أن لا يمكن تصور الماهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به ؛ وليس كذلك ، فإنا نقدر تصور

بعض الماهيات ^(١) بكنها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الفاعل ، ونحكم على الماهية المأخوذة من حيث هي هي بأنها ليست إلا هي ؛ فعلم من ذلك أن نفس الماهيات والطبائع الكلية في ذاتها غير متعلقة بغيرها ، بل تتعلق بما يعرض لها بحسب حيثية أخرى ، سواء أكانت انتزاعية عقلية أو انضمامية عينية ، ولا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك الماهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة ، أو بحسب الذهن كما هو متقول عن الصوفية في الأعيان الثابتة على اصطلاحهم ، كيف والممكن مسالم يوجد أصلا لم يكن شيئا من الأشياء ، والشئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية ؛ بل كما أن في طريقة هؤلاء القوم الماهية مفتقرة إلى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها إلا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والماهية ، كذلك نقول في هذه الطريقة : المحجوج إلى السبب موجودية الماهية أي صيرورتها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لانفس ذاتها من حيث هي هي ، ولا يلزم الانفكاك المذكور .

طريق آخر : الماهيات الممكنة والطبائع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها ، وإلا لم تكن كلية أي ممرضا ^(٢) لمفهوم الكلي في العقل ، فتشخصها إنما يكون بأمر زائد عليها عارض لها ، وعند القوم إن الشيء مالم يتشخص لم يوجد ، والمحققون على أن التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان أمراً حقيقياً خارجياً أو انتزاعياً عقلياً ، ^(٣) لأن تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع أشخاصها المفروضة إلى الجاعل

(١) اعتقدهم لفظ البعض للاحتراز عن الماهيات الإضافية ، وجعل الفاعل فرداً خفياً باعتبار شمول غيرها الوجود الذي هو الصق شئ ، بالماهية غير منفكة عنه في حاق الذهن فضلا عن الخارج ، فكانه قال : تنصرد مع قطع النظر عن وجودها ، فضلا عن إيجاد موجودها أياها ، فضلا عن موجودها ؛ وأما الوجود الخاص فهو متقوم بالوجود المنبسط الذي هو نور الفاعل وظهوره وقيوميته الفعلية ، نسبت إلى الوجودات الخاصة نسبة مقومات الماهية إلى الماهية بوجه - س ر ه .

(٢) يعني ليس المراد الماهية كلية بذاتها حتى يردانها لأكلية ولا جزئية ، بل المراد أن حيثية ذاتها لا تنأى عن عروض الكلية ، ولو كانت مشخصة بذاتها لا بت عنه - س ر ه .

(٣) لا يقال إذا كان الوجود انتزاعياً كيف يفيد التشخص .
لأننا نقول التشخص أيضاً عند بعض بجزء تعليلي في الماهية ، وتشخص الشيء نفس هذيته وهويته ، لا امر ينضم إليه ، فهو يحصل للشيء بوجوده ، ووجوده بارتباطه إلى الجاعل - س ر ه .

نسبة واحدة^(١) فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل ، فالمجموع إذن أو لا وبالذات ليس نفس الماهية الكلية بل هي مع حيثية التعين أو الوجود أو ما شئت فسمه . لا يقال : تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه .

لأنا نقول : هذا إنما يمشى ويصح^(٢) فيما إذا كان أثر الفاعل نعوأمن أنها حقيقة الوجود ، لا الماهية ، فإن الماهية لما كان مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره ، فهو من حيث ذاته إن كان متعيناً موجوداً لكان واجباً بالذات لما مر ، وإذا لم يكن كذلك فمن اليقين أنه إذا لم يكن بحسب نفسه متعيناً موجوداً في الواقع لم يصر متعيناً موجوداً في الواقع إلا بتغيير ما عما كان هو إياه في نفسه ، ضرورة أنه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حد ذاته ولا يتغير عما هو في نفسه لم يصر متعيناً موجوداً ولو بالغير ؛ والتغير إما بانضمام ضميمه كالوجود ، وإما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك بعدية ذاتية ، والأول باطل عندهم ، والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة ، وهو ممتنع بالذات .

طريق آخر : القائلون بالجاعلية والمجمولية بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات أموراً اعتبارية ، لكون الوجود أمراً اعتبارياً عندهم ، فليس المؤثر والمتأثر في سلسلة الممكنات إلا نفس ماهياتها ، بدون اعتبار الوجود ، فيلزم كون المجمولات

(١) أي بناء على أشخاصها وبما هي أفرادها إلى الجاعل نسبة واحدة فما لم يتخصص بواحد منها من قبل الجاعل لم يصدر من الجاعل . هذا أنا بصود في صورة انحصار الماهية في فرد ما ، وإلا فالشخص لا بد فيه من اختلاف المادة واستعدادها فافهم نره .
(٢) قد جعل قول السائل « تشخصها بنفس الجاعل » على أن الفاعل سبب تشخصها الاتي منه . فأجاب بهذا ولم يعبأ باحتيال آخر لقوله ، وهو أن يكون تشخصاً بنفس الفاعل أي بانتسابها إليه كما في طريقة ذوق التألمين ؛ لأن تشخص الفاعل لنفس الفاعل لا دخل له في تشخص غيره . ولكلامه قد مر معنى آ ر ، وهو أن كون تشخص الشيء بفاعله إنما يصح على طريقتنا من مجمولية الوجود ، لأن الوجود متقوم بالفاعل ، لا بالماهية ، للمعطيتها بدونه - س ر ه .

- وخصوصاً ماسوى المجهول الاول - ^(١) لوازيم الماهيات ، و لازم الماهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق أصلاً ، تأمل .

تنبيه عرشي
إن صاحب الإشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الأقدمين من الفلاسفة الأساطين كغاثاناذيمون وأنباذقلي وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون إلى أن الواجب تعالى والعقول والنفوس ذات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها ، فيمكن حمل ما نقلناه عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا الباب على أن مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصوري ، لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الأنوار والأضواء ، و أن يؤول احتجاجاته على عدم اتصاف الماهية بالوجود ، بامتناع عروض الوجود في الخارج لماهية ما لا على امتناع قيام بعض أفرادها بذاتها .

لكن يشكل هذا ^(٢) في باب الأنوار العرضية التي هي وجودات عارضة ، فإن النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين أفرادها إلا بالشدة والضعف ، وغاية كماله النور الغني الواجبي ، وغاية نقصه كونه عارضاً لشيء آخر ، سواء كان جوهرأ نورياً ، أو جوهرأ غاسقاً .

أو نقول غرضه المباحثة مع المشائين ، فإنه كثيراً ما يفهم كذلك ، ثم يشير إلى ما هو الحق عنده إشارة خفية ، كما يظهر لمن تتبع كلامه . فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجموعية بعضها عن بعض

(١) فإنه لازم الوجود ، حيث لا ماهية للواجب تعالى على قول محققهم ، و انما كان لازم الماهية اعتبارياً لانه يلزمها مع قطع النظر عن وجوبها وعن جاعلها ، و الماهية بهذا الاعتبار اعتباري عقلا واتفاقاً ، فلازمها اولى بالاعتبارية - س ر -

(٢) يعني كما ان النور عنده حقيقة واحدة ومع ذلك بعض افراده قائم بذاته وبعضها عارض الموضوع ، فلم لا يجوز ان يكون بعض افراد الوجود قائماً بذاته كوجود الواجب تعالى والعقول والنفوس ، وبعضها عارض الماهية كوجود غيرها . وظنى ان هذا التأويل احسن من الآخرين ولا غبار عليه ، فان امتناع عروض الوجود للماهية ثابت عنده بالاحتجاجات السابقة ، لا بان بعض افراد حقيقة واحدة لا يقوم بذاته وبعضها بغيره حتى يشكل بالنور ؛ وايضاً المستنوع عروض الوجود للماهية لا عروض وجود لوجود ؛ وايضاً المستنوع عروض وجود لماهيته لا لماهية اخرى موجودة - س ر -

جملًا بسيطاً ما يرد على المتأخرين في مجعولية الماهيات والطبائع الكلية، من لزوم كون الممكنات أموراً اعتبارية؛ فإن تلك الذات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين في أن حقائقها شخصية لا يمكن تعقلها إلا بالحضور الوجودي والشهود الإشرافي؛ وقد أسلفنا لك أن كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها، ^(١) فيمتنع تصورهما وملاحظتهما إلا بعد ملاحظة ما قبلها، فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته، ^(٢) لا يمكن تعقله غير مرتبط إلى علته، فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما، لافي الواقع ولا في التصور؛ وليست هي كالماهيات التي يمكن تصورهما منفكة عما سواها، بناءً على أنها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن، ومعانيها غير معنى شيء من الوجودين وغير ارتباطها مع الحق الأول ولا مع شيء من الأشياء، إلا أجزائها التي هي أيضاً أمور كلية. والمفومات الإضافية أيضاً وإن كانت مرتبطة بغيرها بحسب ماهياتها لكن المربوضة والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ماهياتها إلى جاعلها، ولذلك لا يمكن الحكم على شيء من الماهيات بالوجود إلا بعد ملاحظة حيثية أخرى غير ذاتها، ومعنى إمكانها تساوي نسبي الوجود والعدم أو الصدور واللاصدور ^(٣) إليها، لأسباب ضرورتها

(١) فكون الوجود العيني عيناً من مقوماته فلا يصير ذهنياً - س ر ه .

(٢) الفرض من هذا الكلام احقاق مجعولية الوجود وإبطال مجعولية الماهية

بالتبيين والتفصيل في البرهانين السابقين :

أحدهما أن المجهول بالذات لا بد أن يكون عين الارتباط، وهذا حق الوجود الخاص؛ وكما ثبت ذلك كذلك ثبت أن المجهولات لا يكون لوازم الماهية، إذ لازم الماهية ثابت لها مع قطع النظر عن جاعلها، والمجهول إذا كان وجوداً كان عين الارتباط فلم يمكن قطع النظر عن جاعله .

وثانيهما الطريق الأخير الذي هو لزوم كون ماسوي المجهول الأول لوازم الماهية،

بل أصل سوق الكلام لهذا، وتبيين كون الوجود الخاص عين الربط هنا إنما هو لكون مجعولات العلول الأول غير لازم الماهية كما ذكرناه - س ر ه .

(٣) لما كان الصدور الحقيقي هو الوجود مضافاً إلى الله تعالى كما مر أن الإيجاد الحقيقي

هو الوجود، كان مرجع التفسيرين واحداً، والتساوي باعتبار بطلان الأولوية، ومن جوزها فسر الإمكان بجوازها، والتفسير بالسلب المذكور كما في المنطقيات الحق .

ثم إنه بأي معنى أخذ لا يجوز في الوجود الخاص - س ر ه .

إليها ، ومعنى إمكان الذات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئاً لا وجوداً ولا ماهية أصلاً ، فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن تجوهر ذاتها ، بخلاف الماهيات الكلية فإن معانيها متصورة مع قطع النظر ^(١) عن غيرها . ومناط العليّة ^(٢) عند القائلين بالجعل البسيط من الإشراقين هو كون الشيء وجوداً صرفاً - كما في اصطلاح التلويحات - ونوراً محضاً - على ما هو اصطلاح حكمة الإشراق - وإن كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجب الذي لا أشد منه ، والنور الغني الذي لا فقر له أصلاً ؛ والوجود كما علمت لا يعلم إلا بالعلم العضوري الشهودي ، وكذا النور لا يدرك كنهه إلا بالإضافة الإشراقية والحضور العيني ، إذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والإدراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة - كما أوضحناه في بعض رسائلنا - فإن المعلولات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلاً بسيطاً ، لا لوازم ذهنية ، ولم يلزم من كونها مجعولة لماهيات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين ، حتى يلزم كونها لوازم الماهيات مع قطع النظر عن الوجودين ، فتكون أموراً اعتبارية ؛ وإنما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيات عللها إنسان صرفة لا يمكن حصولها في الذهن ، وقد قلنا إنها كذلك .

فقد ظهر أن الماهيات والحقائق على ضربين : ماهية هي عين الإينية ، وهي لا تكون كلية ولا جزئية بمعنى كونها متشخصة بتشخص يزيد على ذاتها ، بل هي عين التشخص ، فإن الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الأول ^(٣) وجماعة من أهل التحقيق والعرفان ؛ وماهية هي غير الإينية ، فهي مماسة تقبل الحركة والكلية ، فلوازم الضرب الأول لا تكون إلا لوازم خارجية وذوات شخصية ، بخلاف لوازم الضرب الثاني ، فإنها لا تكون إلا أموراً اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج - كما أثبت في

(١) اذ تصور الماهية مع عزل النظر عن وجودها الذي هو هي بوجه ، فضلاً عن

الابجاد ، فكيف عن الموجد ، لأنها اجوف خالية عن الكل وليست الإلهي - س ر ه .

(٢) أي إذا كان المعمول وجوداً فما ظنك بالجاعل ؛ وإذا كان الوجود الصرف

الذي هو اعم مناط العلة فما حدسك بالوجود الصرف الذي هو الواجب بالذات الذي

هو فوق التمام ، بل لا مؤثر إلا هو ، كما قال قده وإن كان الموجد الحقيقي الخ - س ر ه .

(٣) الظاهر أن يقال عند المعلم الثاني ولعل التبديل وقع من النسخ - س ر ه .

مقامه - وحقية ما ذكرناه لا يظهر إلا بعد غورتنا و تأمل كامل في أقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بذمائم الصفات .

ومن الغرائب أيضاً أن أكثر القائلين بالجاعلية والمجولية في الماهيات لم يجوزوا التفاوت في أفراد حقيقة واحدة جنسية أو نوعية بوجه من وجوه التشكيك، وبالفواقي مناقضة هذا الرأي، مع حكمهم باعتبارية الوجود، وقولهم صريحاً و التزاماً بتقدم ماهية العلة على ماهية المعلول؛ وقد غفلوا عن أنه إذا كانت العلة و المعلول كلاهما من أنواع الجوهر - كالعقل الفعال و الهولي مثلاً - يلزمهم الاعتراف بأن جوهر العلة في باب الجوهرية أقدم من جوهر المعلول، وهم يتعاشون عن ذلك، وسيجيء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه وبه الشكوك، إنشاء الله تعالى .

حكمة عرشية فالحق في هذه المسئلة على ما يؤدي إليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لانفس الماهيات ، لعدم ارتباطها في حدود أنفسها بالفاعل ؛ وقد بينا أن المعلول من حيث كونه معلولاً مرتبط بالعلة نهواً من الارتباط مجهول الكنه ، سواء كان الوجود ذاماهية تقتضي لذاتها تعلقاً بماهية من الماهيات من دون الافتقار إلى تخلل بين الماهية و بينه ، أو لم يكن كذلك .

فان قلت : لم لا يكون الأثر الأول للجاعل اتصاف الماهية بالوجود كما هو المشهور عن المشائين بالمعنى الذي حقق ، أعني متعلق الهيئة التركيبية . (١)
قلت هذا فاسد من وجهين :

الاول أن أثر الفاعل الموجود يجب أن يكون أمراً موجوداً و الاتصاف بأي معنى أخذ فهو أمراً اعتباري لا يصلح كونه أثراً للجاعل .

والثاني أن اتصاف شيء بصفة و إن لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف ؛ فثبوت الماهية قبل اتصافه بالوجود ، إما بنفس ذلك الوجود ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتعضيل الحاصل ؛ أو بغيره ، فننقل الكلام إلى

الوجود السابق والانصاف به فيتسلسل . نعم لو قيل إن الأثر الصادر عن الجاعل أولاً وبالذات أمر مجمل يحلل إلى ماهية ووجود ، أعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه ، (١) لكن بعد التحليل نحكم بأن الأثر بالذات هو الوجود دون الماهية ، لعدم تعلقها من حيث هي بشيء خارج عنها .

فقد انكشف أن المصادر بالذات هي الوجودات لا غير ، ثم العقل يجد لكل منها نموتاً ذاتية كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها ، وتلك النعمت هي المسمّاة بالذاتيات ، ثم يضيفها إلى الوجود ويصفها بالموجودية المصدريّة .

وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع : وهو أن وجود المعلولات في نفس الأمر متقدم على ماهياتها ، وعند العقل متأخر عنها ؛ فلا يرد عليها ما أورد به بعضهم من أن تقدم الصفة على الموصوف غير معقول ، لأنك قد علمت أن المتحقق في نفس الأمر أولاً وبالذات ليس إلا الوجود ، ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه ويعمل عليها الموجودية المصدريّة المأخوذة من نفس الوجود ، فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدريّة ، وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي ، فحال الوجود والماهية على قاعدتنا في التأمل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور ، فهذا مما يقتضي منه العجب فأحسن تدبرك .

و يترب من ذلك ما قاله بعض المدققين : من أن تأثير القدرة في الماهية التي بعينها الموجود (٢) حتى يكون أثر الفاعل مثلاً هو السواد الذي هو نفس الموجود ، لا وجوده ، ولا اتصافه بالوجود ، ولا حيثية الانصاف ، لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث أنه موجود لا من حيث أنه سواد مثلاً ، فنقول هو موجود من الفاعل

(١) وفي بعض النسخ : الهية التركيبية

(٢) قال الجمهور عنده الموجود لا الوجود ، إذ لا فرد عنده للوجود ذهناً فضلاً عن الخارج ،

وقربه من التحقيق وميزه عن مذهب معاصره العلامة الدواني أن المعاصر يقول بمجمولية الماهية من حيث هي نفس الماهية - كما مر عند قول المصنف قده والمجب أن المحقق الدواني الخ - وهذا المدقق يقول بمجموليتها من حيث أنها موجودة - من ره .

لا نقول هو سواد منه أعرض^(١) انتهى .

وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بآمر عارض ، كما إضافة المضاف بنفس ذاتها لا بإضافة أخرى عارضة لها ، وغيرها من الأشياء ؛ وهذا القائل غير قائل به ، بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ، ولا شك أن الموجود بهذا المعنى ليس أثر الفاعل لكونه اعتبارياً محضاً . قال بهمنيار في كتاب التحصيل : الفاعل إذا أفاد الوجود فإنه يوجب الوجود ، وإفادة الوجود هي إفادة حقيقة لإفادة وجوده فإن للوجود حقيقة وماهية ، وكل ماهية مركبة ، فلها سبب في أن يتحقق تلك الحقيقة ، لا في حمل تلك الحقيقة عليها ، مثل الإنسان له سبب في تحققه وتقومه إنساناً ، وأما في حمل الإنسان عليه فلا سبب له ؛ ويشبه أن يكون الموجود الذي له علة يجب أن يكون مركباً حتى يصح أن يكون معلولاً ، وأيضاً لأن الموجود المعلوم في ذاته ممكن ، فيحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل ، ونعني بالمعلول أن حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل ، فكما أنك إذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاث لا منعالة فكذلك إذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العلة أنتهى قوله .

وليه وجوه^(٢) من التأييد لما نحن بصدده :

منها أن أثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير ، وتأثيره في الماهية بإضافة الوجود عليها . ومنها التنصيص على أن حمل الذات على نفسها ليس بعلّة أصلاً ، لا بعلّة جديدة ولا بعلّة الوجود .

(١) أن أراد أنه لا يقال في العرف فالحقائق لا يقتض من العرف ، وإن أراد أنه لا يقال إن السواد سواد من الفاعل بالجمل التركيبي فمن الذي ينكره ، ولكن لا يلزم مطلوبه ؛ وإن أراد أنه لا يقول العقل إن السواد بالجمل البسيط من الفاعل أي صدرته السواد فنسوخ ، كيف وقد ذهبتم جميعاً إليه - س ر ه .

(٢) بل كلما نقل عنه كلام يدل على وفور تحقيقه واستقامة سلفيته وأنه حكيم صاحب التحصيل واليد الطولى في الحكمة . نعم التلخيص من الأستاذ وهذه « شحنة اعرافهم من الخرم » - سورة -

ومنها أن وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه .

واعلم أن مراده من الماهية المركبة ^(١) الماهية الإمكانية مع اعتبار الوجود لها ، سواء أكانت في حد نفسها بسيطة أو مركبة .

شك ودفع ربما يتوهم متوهم أن الوجود وحده لا يمكن أن يكون معلولا لأن الوجود طبيعة واحدة ، فلو كان تأثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل معلول ، مثلاً سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة إلى شرط ، وإلا لكانت دائمة بدوام المبدء المفارق ، فالتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم أن يتحقق وجود السخونة بتحقيق ماهو شرط لوجود البرودة ، كأنماء ، لأن وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة ، فماهو شرط لذلك يكون شرطاً لهذا ، فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقة الماء ، لأن الماهية قابلة والفاعل فيفاض والشرط حاصل ، فيجب المعلول ؛ ومن هذا يلزم حصول كل شيء وهو بديهي البطلان يدفعه الحس والعيان .

وانت بعد اتقان الأصول التي سبقت منا لا تفتقر إلى زيادة تجشم لإزالة أمثال هذه الشكوك فتذكر .

تنبيه احذر يا جيبى من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف أقاويلهم وإشاراتهم إلى المعاني الدقيقة ؛ إذ كثير من الناس لما سمع قولهم إن الجوهر جوهر لنفسه ، والعرض عرض لنفسه ، ولم يفهم المراد ، فظن أنهم يقولون إنها مستغنية عن الجعل والتأثير رأساً ؛ وليس الأمر كما توهموه ، وإنما قالت الحكماء هذا القول لأنك لما تأملت الوجودات وتصفحت أحوالها ولوازمها وجدت الوجودات موصوفات وملزومات ، والمعاني الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات

(١) ولعله لما توهم من كلامه ان الماهيات المركبة مجعولة دون البسيط ، كما اشار المحقق الطوسي قدس الله نفسه في التجريد بقوله وكما يتحقق الحاجة الى الجاعل في المركب كلبلك في البسيط ، اراد المصنف قدس بيان مراده - س ر ه .

ولوازم ، عرفت أن علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة ^(١) هي من أجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات أو عرضيات ، وأما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلاف ذاتها ووجوداتها ^(٢) التي هي متخالفة المراتب كمالات ونقصاً ، وشدة وضعفاً ، وسبقاً ولحقواً ، لأن الباري تعالى أبدعها مختلفة بأعيانها لالعة فيها بل لنفسها .

مثال ذلك أن اختلاف حال الأ سود والأبيض من أجل اختلاف السواد والبياض ، واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لالعة أخرى ؛ فمن ظن أن السواد والبياض في كونهما مختلفين ، لهما علة أخرى تمادى إلى غير النهاية ، فالسواد والبياض مختلفان بأنفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عيناً وجوديهما ، فهذا معنى كلامهم . ولم يريدوا أن السواد مثلاً ليس بجعل جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتاضوا بالعلوم الفلسفية . وسيأتيك زيادة بصيرة .

توضيح فيه تلويح
المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلة ، وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والوجود بنفس ذاته ، فالفائض عنه يجب أن

(١) أي الماهيات وسائط الإثبات لاختلاف الوجودات ، و الوجودات وسائط في الثبوت فلا دور - س د .

(٢) ان قلت: ان كان كل واحد علة مستقلة لزم توارد علتين مستقلتين على واحد ، وان كان المجموع علة لم يكن الاختلاف ذاتياً للماهيات هذا خلف
قلت: قد اشارة الى تقريرين للاختلاف :

احدهما ان يقال لما كانت الماهيات اعتبارية كان اختلافها في الواقع تبع اختلاف الوجودات ، واختلاف الوجودات ذاتي ، وحيث فالجوهر جوهر لنفسه الخ أي الجوهر ، الوجودي والعرض الوجودي

و ثانيهما ان يقال: اختلاف الوجودات بحسب العقل والمعرفة تبع اختلاف الماهيات ، واختلاف الماهيات ذاتي ، وحيث فالجوهر جوهر لنفسه الخ أي ماهية الجوهر وماهية العرض .
تقرير آخر على مشرب آخر : هو ان يقال : اختلاف الماهيات في هذا العالم ظل اختلافها في الاكوان السابقة والنشأت العلمية ، و اختلافها في تلك الاكوان السابقة ظل اختلاف مفاهيم اسماً ، الله تعالى وصفاته تعالى ، واختلافها لا مجعول بلامجولية الذات المتعالية .
ثم انه يمكن ان يوجه ايضاً قولهم «الجوهر جوهر لنفسه» بان ثبوت الشيء لنفسه لما كان ضرورياً كان غنياً عن العلة ، فهذا ابطال للجعل التركيبي لا الجعل البسيط .
وقد مر هذا في كلام بهمنيار - س د .

يكون وجود الأشياء لاهياتها الكلية ، لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى
 قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله : الخير الأول ، بذاته ظاهر متجل لجميع
 الموجودات ، ولو كان ذلك في ذاته تأثيراً لغيره ^(١) لوجب أن يكون في ذاته المتعالية
 قبول تأثير الغير ، وذلك خلف ، بل ذاته بذاته متجل ، ولا جل قصور بعض الذات
 عن قبول تجليه محتجب ، فبالحقيقة لاحجاب إلا في المحجوبين ، والحجاب هو القصور
 والضعف والنقص ، وليس تجليه إلا حقيقة ذاته ^(٢) إذ لا معنى له بذاته في ذاته إلا
 ما هو صريح ذاته كما أوضحه الإلهيون ، فذاته متجل لهم ، ولذلك سماه الفلاسفة
 صورة ، فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل الكلي ؛ فإن تجوهره بنيل
 تجليه ، تجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هي مثاله . ولقريب من
 هذا المعنى قيل إن العقل الفعال مثاله ^(٣) فاحترز أن تقول مثله . وذلك هو ^(٤)
 الواجب الحق ، فإن كل منفعّل عن فاعل فإنما ينفعّل بتوسط مثل واقع من الفاعل
 فيه ، وكل فاعل يفعل في المنفعّل بتوسط مثال يقع منه فيه ، وذلك بين بالاستقراء ^(٥) .

(١) تقييداً و تمليلاً ، سواء أكان بالأصلح ، أوقات الوقت ، أو غيره ، مما يقوله
 القائل بانقطاع الغيظ - س ر ه .
 (٢) لأن تجليه ظهوره ، وظهور الشيء ليس مبايناً عنه ، والا لم يكن ظهور ذلك
 الشيء - س ر ه .

(٣) هذا مأخوذ من مشكوة ولاية سيد الأولياء وسند الاصفيا ، على (ع) حيث قال (ع)
 حين سئل عن العالم العلوي : « صور عادية عن المواد ، خالية عن القوة والاستعداد تجلي
 لها فاشرقت ، وطالعها فتلاشت ، القى في هويتها مثاله ، وأظهر عنها أفعاله » الحديث
 - س ر ه .

(٤) هذا متعلق بما قبل قوله فاحترز ، وهو اجنبى - س ر ه .
 (٥) أنا بنى بيان المسئلة على الاستقراء ، لأنه ر ه بنى معظم إبعائه على سلوك
 طريق الباهية ، وأما السالك مسلك الوجود في المسائل الفلسفية فانه في فسحة في أمثال
 هذه المسائل ؛ فإن كون الوجود حقيقة متأصلة ذات مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف ،
 ثم ارتباط ذات الضعيف بذات الشديد و افتقارها اليه يوجب كون الضعيف رابطاً في
 حد ذاته بالنسبة الى الشديد متقوماً به بحسب الوجود ، و هو لا يتم الا بكون المعلول
 اعنى الرتبة الضعيفة تنزلاً للشديدة مسانعة لها ؛ وان شئت قلت يستلزم ذلك كون المعلول
 مثالا يعكس علة وغللا يتبها في الوجود - ط .

فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات ، والنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة أخرى مثلهما بأن تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة ، والسيف إنما يضع في الجسم مثاله وهو شكله ، والمسنن إنما يعدد السكين بأن تضع في جوانب حدّه مثالاً مما ساء وهو استواء الأجزاء وملاستها انتهى كلامه .

وقال بعض العرفاء : إن كل معلول ^(١) فهو مركب في طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه ، وجهة بها يباينه وينافيه ، إذ لو كان بأكمله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً منه ، فكان نوداً محضاً ؛ ولو كان بأكمله من نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضاً أن يكون صادراً منه لأن تقيض الشيء لا يكون صادراً عنه ، فكان ظلمة محضة . والجهة الأولى النورية تسمى وجوداً ، والجهة الأخرى الظلمانية هي المسماة ماهية ، وهي غير صادرة عن الفاعل لأنها الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل ، فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ، ولا ينبعث من شيء ما ليس عنده ، ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة ، فاحتاجت إلى جهة أخرى للمباينة ؛ فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ماهيته من النورية ، ويباينه من حيث ماهية من شوب الظلمة ، ^(٢) فكما أن الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور ولا هي من النور لأنها تضاد النور ومن أجل ذلك توقع المباينة فكيف تكون منه ، وكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول ،

فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة ، فإن الماهية ليست إلا ماهية الشيء فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء ، وهو الجهة الظلمانية المشار إليها التي تنزل في البسائط منزلة المادة في الأجسام .

وقد أشار إلى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا

(١) أي كل معلول ذي ماهية كما في الشاعر - س ر ه .

(٢) هذا الشوب يحكم به بعبارة النظم ، و إلا فالظلمة عدم النور لا شوب لها

به ؛ وبالنسبة لما قلناه ذلك العطف المحقق تحقيقاً لثبوت السلسل السرحيق والترياق المتيقن وأنه يهتدى إلى سواء الطريق - س ر ه .

حيث قال : والذي يجب وجود غيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة ، لأن الذي له باعتبار ذاته فإنه غير الذي له من غيره ، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود فلذلك لا شيء ، غير واجب الوجود يعرَى عن ملايسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه ، وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي ، انتهى . فالذي له باعتبار ذاته هو ماهيته ، والذي له من غيره هو وجوده ، وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهولي والصورة ، ولهذا أسند القوة والإمكان إلى المساهية استناده إلى المادة ، وإن كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهولي والصورة فرق ، وكذا بين معنيي الإمكان في الموضعين ، كما ستطلع عليه ^(١) إنشاء الله تعالى .

ثم لا يخلج في وهمك أنهم لما أخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد أحقوها بواجب الوجود وجمعوها إليه في الاستغناء عن العلة ، لأن الماهية إنما كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل لأن الجعل يقتضي تحصيلاً ما ، وهي في أنها ماهية لا تحصل لها أصلاً : ألا ترى أنها متى تحصّلت بوجه من الوجوه ولو بأنها غير متحصلة كانت مربوطّة إلى العلة حينئذ ، لأن الممكن متعلق بالعلة وجوداً وعدمًا ، وواجب الوجود إنما كان غير مجعول لأنه فوق الجعل من فرط التحصيل والصمدية فكيف يلحق ما هو غير مجعول لأن الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لأنه فوق الجعل فافهم

ولقد أصاب الإمام الرازي حيث قال : إن القول بكون الماهيات غير مجعولة من فروع مسألة الماهية المطلقة وأنها في أنفسها غير موجودة ولا معدومة .

تفسير
احتياج الماهية والطبائع الكلية إلى أجزائها كالجنس والفصل
أو كالمادة والصورة احتياج تقوّم بحسب نفس قوامها من حيث
هي أو بحسب قوامها موجودة ، واحتياجها إلى فاعلها وغايتها احتياج صدوري ، فالأوليان
علتان للماهية سواء أكان مطلقاً أو بحسب نحو من الوجود ، والأخريان علتان لوجودها ،
فاذن نسبة العلية والمعلولية بمعنى الإصدار والصدور إلى الماهيات لا تصح إلا باعتبار

(١) لعل المراد الاطلاع على الفرق بين التركيبين ، واما فروق الامكانين فقد

مضت ، لكن مثل هذا ليس بعزيز في كلامه ، والامر سهل - س ر ه .

الوجوه معها ، بخلاف نسبتها بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس الماهية ، فإنها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها . ومن هذين القبيلين موقع التصديق وموقع التصور بحسب الظرف العلمي .

ثم اعلم أنه قد ذكر الشيخ في الشفاء في أول فصل موضوع المنطق : ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شيء ، فإن ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه ^(١) حكماً واحداً في إيقاع ذلك التصديق ، لأن موقع التصديق علة التصديق ، وليس يجوز أن يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه ، فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده أو عدمه في ذاته أو في حالة له . وأما التصور فإنه كثيراً ما يقع بمعنى مفرد .

واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث : أما أولاً فلا نه متقوض بإفادته التصور ، فإن المقدمات جارية فيها . وأما ثانياً فلا نأقول هذا المفرد لوجوده الذهني ربما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير أن يصدق بوجوده في الذهن كما في إفادته التصور بنفسه . فظهر أن ما ذكره مغلطة ، ومثل ذلك غريب عن مثله . هذا كلامه في رسالته المسمى بأنموذج العلوم .

وقد علم مما ذكر الفرق بين الكاسيين ، من أن احتياج المطلوب التصديقي إلى مبادئه وتقومه بها بحسب الصدور والوجود لا بحسب المفهوم والتصور ، إذ المطلوب التصديقي النظري مما يتصور أولاً قبل إقامة الحجة عليها من دون تصور مبادئه والتصديق بها بوجه من الوجوه ، ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مبادئه التصديقية

(١) أي وجوده وعدمه المطلقين - كما في التصديق بالهلية البسيطة - أو المقيدين - كما في التصديق بالهلية المركبة - فالصديق بأن النار موجودة علة للتصديق بأن الحرارة موجودة ، والتصديق بأن الحرارة ليست موجودة علة للتصديق بأن النار ليست موجودة ، لا تصور النار أو الحرارة ساذجاً ، لأن الماهية ماهية كيف فرضت ، موجودة أو معدومة . وكذا في التصديق بتغير العالم الموقع للتصديق بعدونه مثلاً ، وحينئذ فلا يرد عليه ما ذكره العلامة الدواني ، ولا دخل للوجود الذهني الذي للمفرد في إيقاع التصديق بالوجود المطلق ، أو العدم المطلق ، والنقيضين كما لا دخل له في ذلك في التصديقات الكاذبة مطلقاً . فظهر أن هذا العلامة مغلطة . من رده .

ويشتغل منها إليه ثانياً بحسب التصديق ، فكأنها كالعلل الفاعلية لوجود الماهية في نفسها أو لوجود صفة من صفاتها .

وبقيد هذا مقال بهمنيار : إن نسبة أولي^(١) الأوليات إلى جميع النظريات كنسبة فاعل الكل إلى الموجودات ، وأما المطلوب التصوري وخصوصاً الحدي فاحتياجه إلى مبادئه القريبة والبعيدة احتياج^(٢) تألفي ، وتقومه بها تقوم بحسب المفهوم والماهية لأحسب الصدور والتحقيق ، كأجزاء الحد بالنسبة إلى المحدود .
فهذا لك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور ، و اندفع النقض وكذا المنع أيضاً بأدنى تأمل وتدبر .

فصل « ٤ »

في أن الوجود هل يجوز أن يشتد أو يتضعف أم لا
كل من الاشتداد والتضعف حركة في الكيف ،^(٣) كما أن كلا من التزايد و التناقص حركة في الكم . ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية أو صنفية أو نوعاً آخر .

وربما يعتقد أنها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها ، وهو فاسد ، لأن

(١) يعني قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان . وهذا نظير قول الشيخ في الهميات الشفا: فصل في بيان الحق والصدق والذب عن أول الاوائل في المقدمات العقة . ثم قال: وأول كل الاقاديل الصادقة الذي ينتهي اليه كل شيء في التحليل حتى انه يكون مقولاً بالقوة أو بالفعل في كل شيء . يتبين أو يبين به كما بيناه في كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب انتهى - س ر ه .

(٢) أي من نوع الاحتياج التألفي ، وهو ان المحتاج و المحتاج اليه كليهما من نسخ شتيبة الماهية ، فقوله وخصوصاً الحدي في موقعه - س ر ه .

(٣) لما كانت هذه البيانات على مذاق القوم كما يقول كثيراً : « نشترك معهم في البدايات ونفترق عنهم في النهايات » حصر الاشتداد والتضعف في الكيف والاخرين في الكم ، وسيأتي تحقيقه انشاء الله تعالى - س ر ه .

معنى السواد - مثلاً - ليس أن سواداً واحداً يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد ؛ كيف وذات الأول في نفسها ناقصة ، والزائدة ليست بعينها الناقصة .

ولا يتأني لأحد أن يقول : ذات الأول باقية وينضم إليها شيء آخر .
فإن الذي ينضم إليه ^(١) إن لم يكن سواداً فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة أخرى ، وإن كان الذي ينضم إليه سواداً آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلامتنياز بينهما بالحقيقة ، أو المحل ، أو الزمان ، وهو محال . و اتحاد الاثنين من السواد أيضاً غير متصور ، لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد ، وكذا الحال إن انتفيا وحصل غيرهما ، أو انتفى أحدهما وحصل الآخر .

فقد علم أن اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر إليه ، بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع وحصول سواد آخر أشد منه في ذلك الموضوع مع بقاءه في الحالين ، وعليه القياس في التضعف .

إذا تحقق هذا فعلم أن لالحركة في الوجود ، أما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقاً وتكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لا يحتاج إلى البيان ، وأما على ما اخترناه فلما علمت سابقاً أن الوجود ليس عرضاً قائماً بالماهية ، بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الأمر ، فكيف يسوغ تبدله مع بقاء ماهو عينه جملاً وتحققاً ؛ اللهم إلا باعتبار بعض الملاحظات العقلية .

وأيضاً يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل مادام كونه متحركاً ، لأن المتحرك ليس له تلبس في أبعاض زمان الحركة و آثاته . بما فيه الحركة ، فليس يمكن أن يتحرك الشيء فيما لا يتقوم هو إلا به ، كالوجود والصور الجوهرية . وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه إنشاء الله تعالى . ^(٢)

(١) وايضاً يلزم التركيب الخارجي في السواد مسح ان الاعراض بسائط خارجية

- ممدود -

(٢) وهو جواز حركة السابقة في الوجود الجوهرية ، وإن لم يجر حركة الماهية

في الوجود - س ر -

وهم وتنبية

ربما يتوهم أنه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر

لزم أن لا يتحقق حركة في مقولة ، لأن الانتقال من فرد ما

فيه الحركة إلى آخر إنما يتصور إذا كان للأفراد وجود بالفعل ، وليس كذلك ، وإلا

لزم تشافع الآيات ^(١) ، وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين .

فيراح بأن تلك الأفراد وإن لم تكن موجودة متميزة بالفعل ، لكنهما موجودة

بالقوة القريبة من الفعل ، بمعنى أن أي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك

بفرد مخصوص من تلك الأفراد فيه .

وردد هذا بأنه يلزم أن لا يكون للمتحرك الأيني في زمان الحركة مكان بالفعل ،

ولالمتحرك ، الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة .

وأجاب عنه العلامة الدواني بأن المتحرك إنما يتصف بالفعل حال الحركة

بالتوسط بين تلك الأفراد ، وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل

والقدر الضروري هو أن الجسم لا يخلو عن تلك الأعراض والتوسط فيها ، وأما أنه

لا يخلو من أفرادها بالفعل فليس ضرورياً ولا مبرهنياً عليه ، بل البرهان ربما اقتضى

خلافه ، هذا كلامه .

ولا يخفى ما فيه ، فإن المتحرك في الأين مما أحاط به جسم في كل زمان

حركته ، فبالضرورة له أين بالفعل وإلا فيلزم الخلاء وهو محال ^(٢) . وأيضاً الأفلاك

غير منفكة عن الحركة الوضعية ، فيلزم أن لا يكون لها وضع في وقت أصلاً .

فالحق في هذا المقام أن أفراد المقولة التي تقع فيها الحركة ليست منحصرة

في الأفراد الآنية ، بل لها أفراد آنية ^(٣) هي معيار السكون ، وأفراد ^(٤) زمانية

(١) وفي بعض النسخ : الآيات .

(٢) لا يقال الخلاء ، إنما يلزم من فقد المتمكن للمكان لا من فقد المكان للمتمكن .

لأننا نقول لم يقل قده وإن لم يكن له مكان يلزم الخلاء ، بل قال وإن لم يكن له

اين ، والأين هو هيئة في المتمكن يلزمها النسبة إلى المكان ، فالكلام مستقيم - س د - .

(٣) أي لا امتداد ولا انقسام فيها كما في الآيات المفروضة التي هي أوعيتها ، والا

لكانت معيار الحركة ، فتكون الحركة في الحركة - س د - .

(٤) الأولى أفراد الأفراد كقوله فرد واحد زمني - س د - .

تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع ، بل هي عينها ^(١) كما داراه بعضهم
فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل
غير قادر ذهوية متكسمة اتصالية متضمن لجميع الحدود المفروضة في الآليات ،
نسبتها إليه نسبة النقط المفروضة إلى الخط ، فالفرد الزماني من المقولة حاصل
للمتحرك بالفعل ^(٢) من دون فرض أصلاً ، وأما الأفراد الآتية و الزمانية التي هي
حدود ذلك الفرد و أبعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض ، فإذا لم يلائم خلو الجسم
عن المقولة المتحرك فيها ، ولاتتالي الآليات ، ولا الآليات ، ولا انحصار ما لا يتناهي بين
حاصرين ، إذ لا يوجد فرد واحد آني بالفعل حال الحركة فضلاً عن تشافع الآليات
أو كونها غير متناهية .

وليس لك أن ترجع وتقول : ^(٣) فلنكتف في اشتداد الوجود و تضعفه بهذه
المرتبة من قوام الموضوع وثباته .

لأن استمرار موضوع الحركة شرط للحركة ، والفرد الزماني من الشيء لا استمرار
له أصلاً لافي زمان وجوده ولا في غير ذلك الزمان ، و زيادة التوضيح موكولة إلى تحقيق
مباحث الحركة والزمان إنشاء الله تعالى .

(١) أي وجوداً لاماهية ، إذا الحركة بمعنى القطع عين الفرد الزماني المتصل ،
كما داراه بعضهم من أن الحركة من مقولة ما فيه الحركة ؛ و يؤيده ما سيأتي في مبحث
الحركة : أن الحركة تجدد الشيء ، وتجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء ، بل
هو امر نسبي ؛ أما الشيء المقولة التي ذلك التجدد فيه . نظير قول من قال من أهل الاعتبار :
وجود الشيء كونه وتحققه فليس بشيء ولا يرد عليه القصة - س ر .

(٢) أي كفعلية الزمانيات ، فليس بالقوة الصرفة ولا بالفعل المحض كالوجود الغير
السيال ، فما لم يتحقق قطع ولم يتخلل سكون فهو فرد واحد ، والاتصال السويحاني
مساوق الوحدة الشخصية ؛ وحينئذ فيمكن إرجاع ما ذكره العلامة الدواني إليه . وأما لم
يحمل المصنف قده عليه ، لأنه حمل التوسط بين الأفراد على أنه لم يتلبس المتحرك بنفس
فرد ما فيه الحركة ، ولم يكن مراده ذلك بل مراده بالتوسط أنه فرد ما فيه ليس
قوة محضة ولا فعلاً صرفاً كنفس الحركة . و الأفراد في كثرها هي الأفراد المفروضة
الآتية والزمانية الابعاضية ، كما قال المصنف قده وأما الأفراد الخ - س ر .

(٣) ناظر إلى قوله في نفي الحركة الوجودية ، وإيضاً يلزم من الحركة في الوجود
عدم بقاء المتحرك الخ - س ر .

فصل « ٥ »

في الشدة والضعف

لعلك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم أن كل متمايزين في الوجود أو العقل^(١) فتمايزهما وافتراقهما إما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك متاجوهري بينهما ، أو بشيء من منخ الماهية بعد اشتراك طبيعة ما جوهرية بينهما ، فالشترك جنس والمعيّنات فصول ومحصلات لطباع نوعية ، والتركيب تركيب اتحادي ؛ أو بأمر عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة ، والمتحصل أفراد شخصية أو صنفية ، والتركيب تركيب اقتراني .

ولا أجذك^(٢) ممن تفتنت هناك بقسم رابع ذهب إليه فلاسفة الإشراف ينقذ به الحصر ، وهو أن الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ، ولا ببعض منها ، ولا بلواحق

(١) إنما ذكرنا هذه المسألة أول ما ذكرناها في مباحث الكلي والجزئي من المنطق ، وهو قولهم أن الكلي ينقسم إلى مشاوط ومشكك ؛ ومن العلوم أن الكلية من عوارض الماهية ، فبحث الشكك إنما انعقد في الماهية أولاً ، لما شاهدناه من اختلاف الأمور الخارجية بالشدة والضعف كيفاً وكماً . ثم لما وجدوا أن المفهوم من حيث وقوعه على المصادق لاختلاف فيه - بناءً على ما سيجيء من حجة الشيخ - ذكروا أن الذاتي من المفاهيم لا يجري فيه التشكيك ، وإنما يجري في المرضيات ، فإنها لا مطابق لها بحسب الحقيقة في الخارج . إنما المطابق هو للموضوع ولعرضه ، واما العرضي المنتزع من قيام العرض بموضوعه كالأسود المنتزع من قيام السواد بالجسم فلامطابق له في الحقيقة ، فلا مانع من الاختلاف فيه

والحق أن الفرق بين العرض والعرضي في ذلك مع اشتغالها جميعاً على مفهوم غير مختلف في حد مفهوميته مستصعب جداً

ثم أنهم ذكروا بالبناء على هذا البحث أن كل ماهيتين متمايزتين فتمايزهما إما بتمام الذات كالمقولات ، أو ببعض وهو الفصل ، أو بالخارج كالعوارض الشخصية ، فهذا ما ذكرناه . وأما المصنف رحمه فلما ذهب إلى تحقق التمايز التشكيكي وأنه في حقيقة الوجود مع القول ، فقال : « كل متمايزين في الوجود أو العقل » ليشمل التشكيك الوجودي ، ومراده بالوجود والعقل الهوية والماهية ، دون الخارج والذهن ، لظهور أن المفاهيم مشار الكثرة والاختلاف بنفس ذاتها المفهومية من غير استناد إلى هذا التقسيم ط .

(٢) أي لدة القسم الرابع وعلو شأنه لا أجذك ممن يتفطن به وهو حق متين سره .

زائدة عليها ، بل بكمال في نفس الماهية بما هي هي ونقص فيها ، بأن يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراه مالها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق . وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين التعريفين ، فاحتجبت اتباع المشائية على بطلانه بأن الأكمل إن لم يكن مشتملاً على شيء ليس في الأ نقص فلا افتراق بينهما ، وإن اشتمل على شيء كذا فهو إما معتبر في سنج الطبيعة فلا اشتراك بينهما ، وإما زائد عليها فلا يكون إلا فصلاً مقوماً أو عرضياً زائداً ؛

وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردي جداً ، بل هو (١) مصادرة على المطلوب الأول ، إذ الكلام في أن التفاوت قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه

وأيضاً الاختلاف بين السوادين (٢) مثلاً إذا كان بفصل والفصل الذي يميز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لحقيقة السواد ، وإلا لم يكن مميزاً له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنسهما على هذا التقدير ، ولا شك أن الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها ، فحال بالقياس إلى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات ، فإذا كان الاشتداد والتمامية في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه .

أجابوا عن ذلك بأن الذي يقال بالتفاوت على الأفراد هو العرضي المحمول - كالأ سود - على معروضات مبدء الاشتقاق - كالسواد مثلاً - لأجل اشتغال بعضها على فرد من أفراد المبدء له تمامية في حد فرديته الغير المشتركة ، (٣) وبعض آخر على

(١) لما ترقى وعطف بكلمة بل أشار بالردائه إلى أنه محذور آخر هو المنع الملازمة إذ مننع أنه إن اشتمل على شيء كذا وكان معتبراً في سنج الطبيعة لم يكن اشتراكاً ، فإن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك كما في الوجود - س ر ه .

(٢) بحث آخر من الإشرافية على المشائية ، وفي ضمه احتجاج من الإشرافية حاكمه أنه لو كان اختلاف السوادين بفصل كما هو زعم المشائية - والفصل المقسم عرضي - لم يكن التفاوت في السواد ، بل فيما وراءه ، وليس كذلك ، فإنا نجد التفاوت في نفس السواد فلا يكون السوادان متمازين بل ذاتهما لا بالفصل وهو المطلوب - س ر ه .

(٣) فإنا نحن نفس السواد المطلق غير متفاوت وكان التفاوت في حد الفردية ،

الفردية والتشخص بالمواضع لا بنفس الطبيعة البهية ، كلن ما به التفاوت غير طيبة السواد ، فقولهم التشكيك في العرضى كالاسود اشارة الى هذا ، فان الاسود يدل على معروض السواد وموضوعه ، والموضوع من جملة الشخصيات ، فدل كلامهم على ان التفاوت في حد الفردية والهوية لا في حد نفس الماهية .

لا يقال : ان ارجاع التفاوت الى حد الفردية ، والفراغ عن التفاوت في نفس الماهية لا يجدى نفعاً بل وقوع فيما هو بواعته ، لانه اذا كان تفاوت الطبيعة بالمواضع الشخصية كما هو مفاد التفاوت في حد الفردية فالكلام في تفاوتها كالكلام في تفاوت الطبيعة ، فان كان بذواتها ثبت التشكيك في الماهية ، وان كان بتفاوت الطبيعة يلزم الدور ، وان كان بتفاوت عوارض اخرى هكذا يلزم التسلسل ، وان كان الهوية والتشخص بالوجود وكان اعتبارياً فكيف يكون فيه أوجه التفاوت ، وان كان اصيلاً ثبت التفاوت في ذاته بذاته ، لان حد الهوية والفردية في الوجود حد الذات ، لان تشخصه بذاته بل هو نفس الشخص كما هو التحقيق .

لانا نقول : التفاوت في نفس ذات طبيعة بذاتها - جوهرأ كانت او عرضاً - لا يجوز عند المشابيه ، بل التفاوت في الطبيعة الجنسية عندهم بالفصول ، واختلاف الفصول بذواتها كاختلاف الماهيات النوعية بذواتها . ومعلوم ان اختلاف انواع متباينة ليس تشكيكاً اذ التشكيك انما هو في طبيعة واحدة باعتبار مراتبها الكاملة والناقصة ، وان كان التفاوت في الطبيعة النوعية كان بالمواد المختلفة وبالمواضع الشخصية ثم اختلافها بالمواد السابقة المعقوفة بمواضع مختلفة ، وهكذا ، والتسلسل تماثلي مجوز عندهم . وهذا معنى قولهم « تفاوت الطبيعة في حد الفردية » والتفاوت بالمواضع كالتفاوت بالفصول تباين وليس تشكيكاً لان مجمرع عوارض حافة شيء يباين مجموعاً آخر .

واما قول السائل : ان كان الشخص بالوجود وكان هو المقصود من حد الفردية ثبت التفاوت في ذات الوجود بذاته وثبت التشكيك في الذاتي فهو حق ، كما سيحققه المصنف قده .

ثم انه يمكن ان يكون مرادهم انكار التشكيك في الذاتي بمعنى شيئية الماهية ، لا في الذاتي بمعنى شيئية الوجود ، ويكون قولهم حد الفردية مشيراً الى الوجود ، لان التشخص على التحقيق ينحو من الوجود ولا يصير الطبيعة فرداً الا بالوجود ، وكذلك قولهم التفاوت في الطبيعة الجنسية بالفصول يشير الى هذا ، فان الفصول انحاء الوجودات كما حققه المصنف قده ، واختلاف الوجودات وهوياتها ليس بالمواد والمواضع البادية بل في ذاتها بذاتها ، اذ الوجود عين الهوية ، وما به الامتياز عين ما به الاشتراك ؛ والتباين في بعض اقوالهم مأول بالتفاوت بالمراتب ، كما في الشواهد الربوية . وقوله : وفصول السواد الخ جواب عن قول الاشراقية : وايضاً الاختلاف الخ ، بان الفصل عارض لماهية الجنس لا لوجوده ، اذ الوجود واحد والجنس يصدق على الفصل وان كان صدقاً عرضياً ، فالتفاوت في الفصل عين التفاوت في الجنس كالسواد اى الجنس ، فما فيه التفاوت هو السواد الجنس وان كلن ما به التفاوت غيره اعني الفصول - س ر ه .

فرد منها ليس كذلك أيضاً بحسب نفس هويته ، مع عدم التفاوت بين أفراد المبدء بالقياس إلى المفهوم المشترك بينها . فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في أفرادها الشديدة والضعيفة مطلقاً ، وإنما المشكك مفهوم الأسود على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفاً في حد هويتهما الفرديتين ؛ وفصول السواد وإن كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس ، لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي ، فالتفاوت بحسبها لا يوجب أن يكون تفاوتاً في غير معنى السواد .^(١) وأنت تعلم^(٢) أن القول بأن الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية والاختلاف في حمل السواد عليهما ، بل التفاوت إنما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه ، بعيد عن الصواب . كيف وإذا كان الاختلاف الذي بين المبدءين موجباً لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضياً لاختلاف صدق المبدء على الفردين بل هذا أقرب .

ومن حججهم^(٣) في هذا الباب أن ذات الشيء إن كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات ؛ وكذا إن كانت كلاهما الناقص والمتوسط ، فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها .

وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية ، فإن ما لا يحتمل التعميم والتفاوت إنما هي الوحدة العددية . وأما الوحدة المعنوية فللخصم أن يقول :^(٤) الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلاثة : الزائد والناقص والمتوسط .

(١) لا يشوهم من هذا أنه التزام بالتفاوت في معنى السواد و ماهيته و مفهومه ، بل المراد من معنى السواد إنما هو حقيقة الفردية ، إذا لاتحاد بين الجنس والفصل لا يتصور إلا فيها فافهم - ن ر ه .

(٢) لا يخفى أن هذا مجرد استبعاد لا يصح بناء الحقائق عليه - ط .

(٣) قد شبه في النقديسات إلى السلاف كالشيخ في الشفاء وغيره من تراجمه - ن ر ه .

(٤) الحجة منقولة عن الشيخ - ه . والعق أن ما أورده قدمه غير وارد ، فإن التشكيك

الذي هو الاختلاف في عين الاتحاد لا يتم إلا مع انسلاب البعض عن البعض في قول العمل والهوية ، ولازم فرض وقوعه في مرتبة الماهية التي ليس هناك إلا العمل الأولي أن يتحقق هناك على الأقل مفهومان محمولاً بعضهما على بعض بالعمل الأولي ومسلوباً كذلك ، ومن العلوم أن المفروض من المفهوم لا يقبل ذلك فافهم - ط .

فان قلت : الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج ، فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود في الخارج ، وإن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن ، فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات أهو مطابق للكامل أو لغيره من الناقص والمتوسط ؛ وعلى أي تقدير فلا يكون مطابقاً للجميع ولا مقتضياً إلا لمرتبة معينة من المراتب ، فيكون البواقي من المراتب مستندة إلى أمر خارج عن الطبيعة المشتركة ، فيلزم خرق الفرض .

قلت : الكلي الطبيعي على ما تصورته إنما يتحقق في المتواطئ من الذاتيات ، فإن الماهيات التي إذا جردت عن الزوائد تكون متفقة في جميع الأفراد غير متفاوتة فيها تنحصر في المتواطئ ، والمشكك ليس من هذا القبيل ، بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص أو أشخاص متميزة لو أمكن وجودها في العقل فهي بحيث إذا جردنا العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن ، وكذا حال مرتبة أخرى له أيضاً ؛ وتلك المراتب المأخوذة عن الأشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة ، فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجة تحت جميع المراتب ؛ نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الإبهام ، وهو الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الإبهام الناشئ فيه عن الاختلاف في الأفراد بحسب هوياتها .

ضابطة الاختلاف التشكيكي ^(١) على أنحائه هو أن يختلف

قول الطبيعة المرسل على أفرادها بالأولية أو الأقدمية

تنبيه تفصيلي

(١) ينبغي لك ان تنظرن بالتعمق فيما سيأتي من مباحث العلم والقدرة والارادة والخبر والغاية وغير ذلك ان هناك نوعاً من الاختلاف بين امرين مفروضين لا يرجع الى الاختلاف التشكيكي بالضابط الذي ذكره رحمه الله ، ولا هو راجع الى أحد الاختلافات الثلاثة المذكورة في اول الفصل اعني الاختلاف تمام الماهية البسيطة أو بعضها أو بالخارج منها ؛ فان العلم والقدرة لرجوع حقيقتيهما الى حقيقة الوجود بصير أحدهما عين الآخر ، وهما مختلفان ، وعلى هذا القياس سائر الحقائق المسماة بالشؤون الوجودية ، ومعلوم أن هذا الاختلاف غير راجع الى الاختلاف التشكيكي بالضابط الذي ذكره ، لعدم تحقق معنى التفاضل بين العلم والقدرة مثلاً ، ولا هو راجع الى الاختلاف بتمام الماهية

أولاً نميئة الجامعة للأشدية و الأعظمية والأكثرية . والخلاف بين شيعة الأقدمين وأتباع المعلم الأول من المشائين في أربع مقامات :

الأول : إن الذات أو الذاتي بالقياس إلى أفرادها ، أيمتنع أن يكون متفاوتاً بشيء من أنحاء التشكيك ، سواء أكان بالأولية وعدمها ، أو بالتقدم والتأخر ، أو بالكمال والنقص ، أم يمكن فيها ذلك ؛ ومن المتأخرين من ادعى البدهة واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالأولين في الذاتيات . وهو مستبعد جداً ، وقد غفل عن أن الأنوار

أو بعضها أو الخارج منها ، لعدم كون العلم والقدرة مثلاً من نسخ الماهيات . والحوآن ما ذكره من اسم التشكيك وهو كون حقيقة واحدة بحيث يرجع مابه الاختلاف في مصاديقها إلى مابه الاتحاد وبالعكس أعم من هذا الضابط المذكور للتشكيك أعنى وقوع التفاضل بين المصاديق بكون بعضها مضاعفاً بالذات إلى بعض آخر ، كالتفاوت بالشدة والضعف وما يرجع إليها بوجه ، إذ ليس من الواجب أن يكون كل اختلاف في داخل الذات من غير انضمام ضمنية راجعاً إلى الاختلاف المدلول عليه بأفضل التفضيل . فتبين أن في بيان الضابط تسامحاً ، وكان عليهم أن يعقدوا هذا القسم من التشكيك بحثاً مستقلاً كما عقدوا للقسم المعروف أبحاث الوجود الذهني والخارجي ، والإمكان والوجوب ، والقوة والفعل ، وغير ذلك .

ومما يجب أن تعلم أن التشكيك المعروف وهو التشكيك بالفضل إنما يتم بفرض مصادق من مصاديق الحقيقة مشتملاً من كمالها على ما يفقده مصادق آخر مع كونها بسيطتين غير مركبتين من أصل الحقيقة وشيء آخر من عدم ونحوه ، ولازم ذلك أولاً أن يكون أحد المصادقين وهو الشديد مشتملاً على ما يشتمل عليه الآخر وهو الضعيف من غير عكس . وثانياً أن تكون المرتبة الضعيفة مضافة ومقيسة بالذات إلى الشديدة ، وليست من الإضافة المقولية في شيء لأنها من نسخ الماهيات . وثالثاً أن ينزع العقل من المرتبة الضعيفة عدم كمال المرتبة الشديدة ، وإن كانت الحقيقة الوجودية طاردة للعدم بذاتها . ورابعاً أن يكون هذا القياس بين مرتبتين من الوجود فحسب ، وهو ظاهر ، فإن فرض هناك أزيد من اثنتين من المراتب كالضعيفة والمتوسطة والشديدة تحقق هناك قياساً : أحدها بين الضعيفة والمتوسطة - وهي شديدة بالنسبة إلى الضعيفة - والآخر بين المتوسطة والشديدة - تعبيره المتوسطة ضعيفة بالنسبة إلى الشديدة ، وعلى هذا القياس ، وإما فرض المراتب الثلاث بقياس واحد فهو مع استلزامه قيام نسبة إضافية واحدة بين أزيد من طرفين ، يستلزم كون المرتبة المتوسطة مشتملة على أصل الحقيقة من غير زيادة ونقص ، وهو ينا في فرض مابه الاشتراك ، ومابه الامتياز في المراتب ، ويعدل بذلك التشكيك ، هذا . ومن هنا يظهر أن إطلاقهم المرتبة الضعيفة والمتوسطة والشديدة لا يخلو من مسامحة في البيان - ط .

الجوهرية الثورية عند حكماء الفرس و الأقدمين بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم .

والثاني : إن التشكيك بالأشدية والضعفية ، ا يوجب الاختلاف النوعي بين أفراد مافيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية أم لا بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض و إن لم يجز بين الجميع ؛ (١)

والثالث : إن التفاوت بحسب الكيف و التفاوت بحسب الكم أهما ضربان مختلفان من التشكيك أم ضرب واحد منه وإن لم يسم باسم واحد من أسامي التفضيل و أدوات المبالغة ؛

والرابع : إن الاختلاف بالشدة والضعف والكمال و النقص أ ينحصر في الكم والكيف أم يتحقق في غيرهما مثل الجوهر ؛ (٢)

فالمشائون ذهبوا إلى أول الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الأربعة ، والرواقيون إلى الآخر منهما في الجميع فلنذكر القول في كل منها .

أما المقام الأول فنقول : إنك لما تيقنت أن الوجود حقيقة واحدة لاجنس لها ولا فصل ، وهي في جميع الأشياء بمعنى واحد ، وأفرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات ، ولا بالهويات التي هي مغايرة للذات ، بل بالهويات التي هي عين الذات ، وقدر أيضاً أن الجاعلية و المجمعولية لا تتحقق إلا في الوجودات دون الماهيات الكلية ، فاحكم بأن أفرادها المتعينة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة ، (٣) المتقدمة

(١) لعدم الجواز موردان : أحدهما ما هو في السلوك الاشتدادي إذا انتقل الموضوع من البياض إلى الصفرة أو منها إلى الخضرة مثلاً لأن خضرة أضعف إلى خضرة أشد مثلاً ، وسبب إله بقوله ولا استعالة في أن السلوك الاشتدادي يتأدى الخ ، وثانيهما مراتب الإشد والاضعف الحاصلة دفعة ، النجودة بوجودات متفرقة ؛ وهذا أظهر لأن اختلافها بحسب المفهوم والوجود كليهما هاهنا .

(٢) ومثل الوجود ، وبعض من يشي في منهج المشائين يجوزون الشدة و الضعف في الوجود نعم لا يجوزون الاشتداد والتضعف فيه . س - د .

(٣) أي مراتبها المشخصة بنفس ذاتها البسيطة المتفقة الحقيقة بحيث أن مابه الاختلاف نفس مابه الاتفاق ، فحيث يمكن الجمع بين الرأيين ، فمن قال إن الذاتي مقولة بالتشكيك

بعضها على بعض بالذات والماهية ، مختلفة بأنحاء الاختلافات التشكيكية من الأولوية وعدمها والتقدم والتأخر والقوة والضعف .

ومما ينبه على ذلك أن أجزاء الزمان متشابهة الماهية ، مع تقدم بعضها على بعض بالذات لأبما هو خارج عن نفسها .

ومما احتج به شيخ الإشراق في إثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات: وهو أن المقدار التام و الناقص مازاد أحدهما على الآخر بعرض ، ولا فصل مقسم للمقدار فإنه عرضي أيضاً لما يقسمه ، فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار ، وليس الزائد خارجاً عن المقدار ، بل مازاد به هو كما ساءى به في الحقيقة ، فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر إلا بكمالية الخط ونقصه ، وكذا بين السواد التام والناقص ، فإنهما اشتركا في السوادية و ما افترقا في أمر خارج عن السوادية ، فصلا كان أو غيره ، فإن التفاوت في نفس السوادية .

واعترض عليه بأن طبيعة المقادير الزائد والناقص على شاكلة واحدة ، (١) والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق ، وإن كان فيه ، فإن ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت ، لأنه بنفس المقدارية المختصة بكل منهما في حد فرديتهما بحسب اختلافهما في التمادي على أبعاد محدودة إلى حدود معينة ، وذلك أمر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة (٢) استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة ، فكل من الطويل والقصير من الغيلين إذا لوخطا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طويلاً حقيقياً أيضاً هي الآخر في أنه بعد واحد ، ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل أصلاً ؛ وإذا لوحظ مقيساً إلى الآخر كان الأزيد منهما طويلاً إضافياً يفضل على الآخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطبة قورياس الشفاء : ولست أعني أن كمية لا تكون أزيد من كمية

إراد الذاتى بمعنى وجود الشئ لانه الاصل في ثبوت الشئ ، ومن قال بنفى التشكيك في الذاتى وثبوتة في المرضى أراد الذاتى بمعنى شيئية الماهية ، والمرضى بالنسبة الى الماهية وهو الوجود ، فانه زائد عنهما عرضي لهما - س - د .

(١) المعارض هو السيد الداماد قدم في التقديسات . - س - د .

(٢) و لو تشبعت بالمقايير المجردة الثالية التغاوتة طولا وقصراً لم يوجه العذر

باستعدادات المادة ، اذ لا مادة هناك الا ان ينكروا عالم المثال - س - د .

وانقص ، بل إن كمية لا تكون أشد وأزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها ، وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه أعني الطول الإضافي انتهى . فالطول الحق لا يقبل الأزيد والأقل بل الطول المضاف ، وكذلك حكم العدد وقال أيضاً فيه اعلم أن الكثير بلا إضافة هو العدد ، والكثير بالإضافة عرض في العدد . وكذا طبيعة السواد والحرارة أيضاً في السوادات والحرارات على نسق واحد ، إنما الاختلاف بحسب خصوصيات الأفراد لا بنفس جوهر العاوية المشتركة و نسخها . كما قال أيضاً السواد الحق لا يقبل الأشد والأضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس إلى آخر ، وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الأشد والأضعف في حق نفسه بل إنما عند ما يؤخذ بالقياس ، فلذلك كان تقابل الطرفين بعم الأوساط ^(١) ولا يزداد بذلك أقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف .

فمعنى الأشدية والأزيدية يرجع عند هؤلاء إلى كون أحد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع تجويز زيادة ، لا زدياد طبيعة العام بعينها في بعض الأفراد ، ولا بأكثرية ظهور آثار الكلي في بعض الأفراد . كما فسرهم بعضهم . وإلا لكان كثير من الذاتيات قابلاً للشدة والضعف كالإنسان ، مثلاً ، لاختلاف أفرادها في استتباع الآثار كثر توقلة . قالوا : ثم مجرد ذلك ليس تشكيكاً ، بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما هو فيؤول في الحقيقة إلى الأولوية .

و الحاصل إنه لا يتحقق عندهم في السوادين ^(٢) ما فيه الاختلاف بينهما ، بل

(١) و قد سمي بعضهم ذلك تعانداً ، و الحق أن كلاً من الأوساط لون بسيط و شيء برأسه ، والتقابل بينهما تضاد إلا أنه مشهور غير معتبر فيه قيد غاية الخلاف .

(٢) أي مثلاً ، وهذا بظاهره يتنافى ما سبق وما هو الواقع من منهجهم ، إذ قد مر أن السواد ما فيه الاختلاف وإن لم يكن ما به الاختلاف ، وكذا في المقدار الزائد والناقص . و التوفيق أن المراد بكون السواد مثلاً ما فيه هناك السواد في حد الفردية ، و بالسواد المنفى عنه كونه ما فيه ها هنا نفس السواد بما هو سواد مطلق ؛ وقولهم تارة إن السوادين في حد الفردية ما فيه الاختلاف ، وتارة إن الجسيمين بما هما ذوا سواد شديد وسواد ضعيف ما فيه ، وتارة إن مفهوم الاسود ما فيه ، جميعاً واحد ، وهو أن ما به الاختلاف هو الغير ، لأن

يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له ، بل إنما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم الأسود ، فإن أحدهما أوفر حظاً مما يطلق عليه السواد ، والآخر أقل حظاً منه .

وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الإلهي في المطالعات بقوله : وهؤلاء هم الذين يقولون إن السواد الأتد يمتاز عن السواد الأنقص بفصل وإذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنساً وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك ، وقالوا لشيء من الأجناس واقعاً بالتشكيك انتهى .

وأما المقام الثاني : فالحق فيه ما ذهب إليه الرواقيون من الأقدمين وغيرهم لما ذكرناه أيضاً في حقيقة الوجود من أنها ليست ذات أفراد متخالفة بالفصول ، مع أن بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولي والعدد وأمثالها من ضعفاء الوجود . وأيضاً إن المشائين قد اثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسماني في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات وغيرهما ، ومن المتحقق (١) عندهم أن

يحدد الفردية والعوارض خدائهم الغير ، والفردية والشخصية بالمحفوظة بالعوارض الشخصية ، والافق بقوله « بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق » وبقوله « وعلى هذا لا يرد عليهم » أن يراد بما فيه الاختلاف هو المقول بالتشكيك ، فيريد أن حصل السواد على السوادين ليس بالتشكيك ، إنما المحمول بالتشكيك هو مفهوم الاسود على الجسمين المعروفين .

س ٢٥ .
(١) والعاملاته مع شخصية الحركة واتصالها ، والاتصال الوجداني ايضاً مساوق للوحدة الشخصية ، وكون المتصل اباضه متوافقة وموافقة للكل في الاسم والبعد ، كيف تكون انواعاً .

اقول المطلوب ان مراتب الكيفيات التي هي ما فيه الحركة ليست انواعاً ، والكيف لا يوصف بالاتصال ولا يقبل القسمة والتبعض ، وما ذكرناه في ابطال رأى ذيقر اطييس ايضاً إنما هو في اجزاء المتصلات فلا يتم التقريب .

ويمكن الجواب بان الحركة لما كانت تجدد المقولة وهي حالة نسبية لها ، كان شخصيتها كاشفة عن شخصية المقولة ، والمقولة هي الامر الشخصي بالحقيقة ، وهي المتصلة بالاتصال الحركة ، كما ان الصورة الجسمية متصلة بالاتصال الجسم التعليلي عند شارح الاشارات

الحركة الواحدة أمر شخصي له هوية اتصالية من مبدء المسافة إلى منتهاها ، وأبعاض المتصل الواحد وحدودها أيضاً متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في إبطال رأي ديمقراطيس في مبادئ الأجسام ، فيلزم من ذلك أن يكون مراتب الشديده والضعيف من السواد في تسوّد الجسم متحدة في الماهية النوعية ؛ ولا استحالة في أن السلوك الاشتدادي يتأدى إلى شيء يخالف السلوك فيه بحسب الحقيقة ، ولكن ليس حصولها ^(٢-١) من جهة كونه مما فيه السلوك ، بل من جهة كونه مما إليه أومنه السلوك ، وإن كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض ، فإن الفطرة حاكمة بأن الحمرة ليست بسواد ضعيف أو بياض ضعيف ولها أيضاً مراتب شديدة وضعيفة .

وأما المقام الثالث : فالشدة والضعف قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه أدوات المبالغة ، وإن كان ^(٣) موضوعها الأصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل إلى هذا المعنى ، ففي العرف لا يقال إن خط كذا أشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا أشد سوادية من سواد كذا ، وكذا لا يقال هذا أخط من ذلك كما يقال هذا أسود من ذاك . فمن نظر إلى استعمال العرب بحسب العرف حكم بأن الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات وغيرها ، والكميات إنما تقبل بقدرة وعند صاحب الحسابات واتباعها .

والأظهر في الجواب أن يقال أنه إذا كانت الحركة واحدة بالشخص وجب أن يكون ما فيه الحركة واحداً بالشخص ، إذ قد ثبت في موضعه أن شخصية الحركة بشخصية الأمور الستة التي يتوقف عليها الحركة سوى المحرك ، فلا يلزم وحدته في وحدتها وشخصيتها ، كالجسم المتحرك في الابن حركة شخصية بتلاحق الجواذب ، وكذا الماء المتحرك في الكيف بتلاحق النيران ، وإذا كان ما فيه متخصلاً أن الشيء مالم بشخص لم يشخص فكيف يكون أنواعاً مختلفة - س ر ه .

(١) أي المخالفة حتى يكون مراتب نفس الحمرة مثلاً مخالفة بالنوع ، لأن جميعها ما فيه ، بل من جهة كونه مائة وما إليه أي ماهيته ، لا وجود الاتصال المسوق للوحدة الشخصية - س ر ه .

(٢) وفي بعض النسخ : حصوله .

(٣) يعني أن الحقيقة اللغوية للشدة أيضاً لا تنافي الحقيقة العرفية للمضامة المقنطرة للبرهان ، لأنها القدرة على الممانعة وهي تكون في الجواهر نفس اقدار كانت أشد . نعم بينها وبين الحقيقة العرفية العامة منافية ولا باس بها - س ر ه .

الزيادة والتقصان والكثرة والقلّة لاغير .

ولا خفاء في أن التعويل على مجرد اللفظ وإطلاق أهل العرف قبيح من أدب العلم العقلي ، وليس من أدب الحكيم اقتباس الحقائق من العرفيات اللسانية ؛ مع أن هذا القياس العرفي فاسد في نفسه ، فإنه وإن لم يطلق في العرف أن خط كذا أشد خطيّة، لكنه يقال إنه أشد طولاً من خط كذا ، ومفهوم الطول مفهوم الخط ، فالشدة هي الشدة في الخط ، وكذا ، يطلق إن هذا الخط أطول من ذاك أو أكبر منه مع أن المطلق يسلم أن الخط نفس (٢-١) المقدار .

وكذا في الكم المنفصل اعتمدوا في نفي الأشدية عنها على أنه لا يقال في العرف عدد كذا أشد عدديّة من كذا ، ومع ذلك فقد اعترفوا بأنه يصح أن يقال عدد كذا أكثر من عدد كذا والكثرة والعدد شيء واحد ، فالكثرة شدة في العدد . وعلى ذلك قفس حال الضعيف فيهما .

وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة (٣) بأن الشدة لها حقيقة عنده ، بخلاف الزيادة المقدارية والعددية ، فإن الطول لا ينتهي إلى حد لا يمكن تصوّر ما هو أطول منه ، وكذا العدد . وأما السواد والحرارة وما يجري مجراهما فينتهي إلى ما لا يتصور ما هو أشد منه .

ويروى أولاً المنع من أن الكيفيات تنتهي إلى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الأمر ، وإن كان الذي في الوجود لا يكون إلا متناهياً عند حد ليس في الوجود ما هو أشد منه ، وهكذا الطول والكثرة من غير فرق .

وثانياً بأن هذا على تقدير التسليم مما لا تأثير له في بيان الفرق بينهما بأن

(١) أي نفس الطول الذي هو نوع المقدار والكبر الذي هو فصل المقدار الموجودة بوجوده ؛ وهذا ظرألي قولهم لا يقال هذا الخط باثبات خلافه ، وليس الفرض منه اثبات قبول المقدار الشدة حتى يقال مينة التفضيل في المقدار كالا طول والا كبر معناها الا زيد لا الا شد عندنا - س ر ه .

(٢) وفي بعض النسخ : ان الطول نفس الخط .

(٣) فيه مصادرة ، فإن الشدة والزيادة لما كان حقيقتيهما وروح معانيهما واحداً فالشدة التي تقف هي الزيادة والزيادة التي لا تقف هي الشدة فلا افتراق - س ر ه .

كلاهما نحو آخر من أقسام التشكيك بحسب القسمة الأولية (١).

ومن هذا القليل ما قالوا في الفرق بينهما : إن الزائد والناقص إنما يقال فيما صحت إليه الإشارة إلى قدره المساواة وزائد ، وإلى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواة وبعض زائد ؛ والأشد والأضعف ليس من هذا القليل .

فعلى تقدير المساواة يقال لهم إن العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون الأعداد، وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الأعداد الأخرى ، فالأربعة لا يتقوم بالثلاثة ولا الثلاثة بالاثنتين ، وإذا فصل بالعقل تبطل صورته و تحصل صورة أخرى ؛ فالتفاوت الذي يتصور بين الثلاثة والأربعة فبأي جزء من الأربعة يقع المساواة وبأي منها المفاوتة ؛ وكيف ، يتأتى تعيين قدره التساوي وآخره التفاوت في الأنواع البسيطة .
وايضاً قالوا : التفاوت الكيفي والمقداري والعدي يستحق أسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة ، فإن ما به الفضل في الكم المقداري بعض موهوم من هوية كاملة منه متحدة الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساويها من تلك وكذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود ، وفي الكم العدي بعض من هوية تامة مباينة الماهية والوجود لهوية ناقصة ولمساويها (٢) من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود ، وفي الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة ، لا بشي ، موهوم منها أو موجود فيها ، بل بكلية ذاتها الخاصة .

(١) بل بحسب القسمة الثانوية ، فالشدة أو الزيادة منها ما له حديقف ، و منها ما ليس له حديقف ، فهذا بعد القسمة إلى الشدة والضعف مثلاً - س ر ه .

(٢) هذا على سبيل التوزيع ، أي الخمسة مثلاً مباينة الماهية لهوية ناقصة كالأربعة ، ومعلوم أنها إذا كانت مباينة الماهية كانت مباينة الوجود ، وتلك الخمسة مباينة الوجود لا الماهية لمساويها كخمسة أخرى : وإذا كان كذلك فيمتنع اتحادها في الوجود ، إذ باتحاد التامة والناقصة يحصل تسعة في المثال المذكور ، وباتحاد المساويين فيه يحصل عشرة ، تبطل الكل ماهية وهوية ، بغلاف اتحادها في المقدار ، فانها وإن بطلت هوية لكنها لا تبطل ماهية ، لأن الماهية في الصغير والكبير من المقدار واحدة .

ويمكن إرادة الجمع لا التوزيع ، و توجيه البائية مع المساوي حيثه أن يراد بالمساوي ما به المساوات بعد إقران ما به الفضل كالعشرة الكاملة بالنسبة إلى الثانية ؛ كما أنها مباينة للاثنتين وهو ما به تفاضلها على الثمانية كذلك مباينة للثمانية وهي ما بها مساواتها للثمانية - س ر ه .

وهذا إنما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص طبيعة جنسية ويكون كل منهما متحصلاً بفصل لا يزيد على حقيقتها ووجودها ^(١) حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصة وكلية ذاته الخاصة أتم وأشد من الآخر لا يجزئه الممايز في الوجود أو الوهم للجزء الآخر .

فقد استوضح أن مناط الشدة والضعف تبين الحقيقة النوعية ، وكذلك الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق ، بخلاف الزيادة والنقصان فإنهما من توابع اختلاف الشخصات وتفاوت الهويات .

فيقال : لهم إنما نسامح في مثل هذه الأشياء و نمكّن لهم في وضع الاصطلاح ، فلهم أن يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري بالزيادة والنقصان ، وفي العدد بالكثرة والقلة ، وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف ؛ إلا أن هاهنا جامعاً بين الجميع وهو التمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها . واما المقام الرابع فاعلم أن الحكماء المتقدمين مثل أنبأ قلس وأفلاطن ومن بعدهما حكموا بأن جواهر هذا العالم الأدنى أظلال لجواهر العالم الأعلى ، وأرادوا بذلك أنها معلولة لتلك ، إذ المعلول كظل لما هو علته ، والعلة جوهرية أقدم من جوهرية المعلول ، كما علمت من قاعدة الجعل و من أن الوجود عين الحقائق الخارجية على ما قررناه . فتقدم العلة على المعلول بما هيتهما الحقيقية والجوهرية إشارة إلى كماليته في القوام والاستقلال ، وإذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف يساويها في الجوهرية ، بل لا بد وأن يكون جوهرية العلة أتم من جوهرية المعلول ، ولا معنى للشدة إلا ذلك ، فبعض الجواهر أشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء أطلق عليه صيغة المبالغة أم لا ، إذ الحقائق لا تنقص من الاطلاقات العرفية .

هذا هو المراد مما أشار إليه الشيخ الإلهي في التلويحات بقوله إن الحكماء المتقدمين قاطبة على أن جواهر هذا العالم كظل للعالم الأعلى كيف سادتها في الجوهرية . ثم اورد بعد ذلك على نفسه سؤالاً وهو قوله «أن الأولوية والأشدية يقال

(١) أي الطبيعة الجنسية الموجودة في الخارج بما هي موجودة في الخارج وعلى

هذا قوله و وجودها عطف تفسيري له - ن د -

فيما بين ضدين ، يعني بذلك أن الجوهر لا ضد له فلا يقال إن منه ما هو أدنى ولا إن منه ما هو أشد .

واجاب عنه بقوله الوجود الواجبى والعلى^(١) أتم من الوجود الممكنى والمعلولى وأشد ، إذ لا أعنى بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها ، بل إنه أتم وأكمل ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ، ولا ضدية ولا سلوك^(٢) .

وقال فى حكمة الإشراف: قد حدد الحيوان بأنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة . ثم الذى نفسه أقوى على التحريك وحواسه أكثر لاشك أن الحساسة والمتحركة فيه أتم ، فيكون حيوانية الإنسان مثلاً أتم من حيوانية البعوضة ، مثلاً ، فبمجرد أن لا يطلق فى العرف أن هذا أتم حيوانية من ذلك لا ينكر أنه أتم منه . وقولهم لا يقال إن هذا أشد مائة من ذلك ونحوها كلها بناء على التجوزات العرفية انتهى . فان قلت : ليس فصل الحيوان هو الإحساس والتحريك بالفعل^(٣) بل هما من الآثار والخواص العارضة ، وإنما الفصل مبداً لهما حسب ما استيسر له ، والفعل مختلف من الآلات والمهيئات ورفع العوائق وإزالة الموانع ، فأما الذى للفاعل فغير مختلف ، وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها أحياناً ، بل القوة عليها حين عدم القواصر .

قلت : نعم ولكن هذه إشارات الفصول أقيمت مقامها لأنها أمور^(٤) منبعثة عن ذوات تلك القوى التى هى الفصول الحقيقية ، ولذلك يؤخذ فى حدودها ، كما يؤخذ

(١) حاصله نقض الكلية الفائلة بأن كل ما يقبل الالوانية والاشدية يعنى الاتية له ضد بالوجود إذ لا ضد له مع أن منه ما هو ناقص ومنه ما هو تام ومنه ما هو فوق التام - س ر ه .

(٢) إشارة الى جواب سؤال آخر ، وهو أن كل ما يقبلها لا بد أن يقع فيه الحركة الاشتدادية ، فانه أيضاً منقوض بالوجود إذ لا حركة للماهية فيه كما مر - س ر ه .

(٣) إذا الإحساس انفعال عند القوم وفصل عند المصنف قدم ، والتحريك فصل عند الجميع ، وعلى أى حال فهما عرض والجوهر لا يتقوم بالعرض - س ر ه .

(٤) أقول ما لم ينسب احتمال كون تمامية الآثار ونقصانها بتفاوت الآلات ووجود المانع وزواله لا يعلم السائل أنها منبعثة عن ذوات القوى بل تماميتها ونقصانها عنها .

البناء في حدّ البناء ؛ فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى وقلتها دليل ضعفها .
وتحقيق ذلك أن الحدود قد تكون بحسب الذات في نفسها ، وقد تكون بحسب نسبتها إلى أمر ، وقد تكون بحسبها جميعاً ولكن بالاعتبارين ، فتحديد الملك والبناء من حيث حقيقتها شيء ، ومن حيث كونها مضافين إلى شيء ، شيء آخر ، فيؤخذ المملكة والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الأول ، وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر ؛ وكذا البدن وتديره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتهما وتحريكهما التديري ؛ فإن كانت الذاتية والنفسية مما يتصور بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة ، يخالف الحد من جهة الماهية والذات للحد من جهة الفعل والتحريك ؛ وإن لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي ، كبعض القوى والنفوس حيث أن حقيقتها في أنفسها عين كونها محرّكة الشيء أو متعلقة بشيء ، فالحدان متحدان فيهما من غير اختلاف ، ولا بد في تحديدها من أخذ ما تعلقت هي به على أي وجه كان ؛ وكما أن كثرة الأفاعيل البنائية يستدعي كون البناء في كونه بناءً شديداً كاملاً فكذلك كثرة الأفاعيل التديرية توجب كون النفس في نفسيتها أي تديرها شديدة كاملة .

إذا تمهد ذلك فنقول : لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذرات والأفاعيل ، بمعنى أن وجوداتها في أنفسها وجوداتها التعلقية بأعيانها بلا مفارقة ذهنياً وخارجاً ، فيكون حدّ كل واحدة منها بحسب أحد الاعتبارين بعينه حدّها بحسب الاعتبار

ببشركة الآلات وغيرها ، وكذا لا يسلم أن زيادة الأثر مثلاً دليل شدة القوى فالواجب سدّ ذلك .

فأقول تفاوت الآثار إذا كان بتفاوت الآلات - ومن الآلات نفس القوى المتفاوتة كما لا وتقصاناً - ثبت التام والناقص في الجوهر ، ففوة مدركة من الفرساتم من هذه القوى المدركة من البعوضة ، وقس عليه سيما إذا كانت النفس ذات مراتب ، والناطقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء . وإيضاً إذا كان التفاوت بفقدان الشرط أو فقدان المانع ، والتفاوت بين النفس الفرسية والبعوضة دائمة ، وبين الجياد من الأفراس والبراذين منها متحتم ، كان القسر دائماً والتعطيل ابدياً . وهذا مثل أن يقال في النملة قوة إدراك التكلات ولم يظهر ولا يظهر أصلاً لفقدان شرط أو وجود مانع - س ر ه .

الآخر ، إذ لا مغايرة بين الاعتبارين ، وإنهم اعترفوا بأن الأفاعيل يجب أخذها في حدود القوى لما ذكرناه ، وقد علم أن كثرة الأفاعيل مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة ، وتلك الحشية بعينها حشية الذات فيما ذكرناها ، ومعلوم أن هذه القوى بعينها مبادئ فصول ذاتية لحقائق الأجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لبالجسمية المشتركة بين الجميع ، فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في تجوهر الذات يوجب التفاوت في الأجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما أردناه .

بحث وتعقيب ومن الأبحاث التي أوردتها أصحاب المعلم الأول على أنفسهم أنكم قلتم الجوهر جنس والجنس لا يقع على أنواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه ، وقاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع ، كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهيولى والصورة للجسم ، وسببية الأب لابن ، مع أن الجوهر جنس للجميع ؛ وكذا ينتقض بتقدم بعض أفراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط ، مع كون المقدار جنساً لها .

و اجابوا عن ذلك بأن التقدم والتأخر في معنى ما يتصور كما سلفت الإشارة إليه على وجهين : أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتأخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم . والآخر أن يكون لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفرق ما فيه التقدم عما به التقدم ، مثال الأول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ، ووجود الجوهر على وجود العرض ، فإن وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه أيضاً ؛ ومثال الثاني تقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن ، فإن هذا التقدم والتأخر ليس في معنى الإنسانية المقول عليها بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان ، فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود أو الزمان ، وما به ^(١) التقدم والتأخر خصوص ذاتيهما .

(١) استعمال ما فيه وما به هاهنا قد وقع بمكس أوائل هذا البحث ؛ حيث استعمل

ما فيه في السواد والمقدار هناك ، وما به في الوجود . ومثل هذا وقع في أوائل هذا السفر ، وقد كتبت هناك أنه قد انعقد لهم اصطلاحان ، فأنهم سموا مناط التفاوت في مبحث التشكيك ببابه ، وموضوعه بما فيه ، واما في مبحث السبق ومقابله فقد سموا ملاك السبق ببابه ، وقد تكلم قده هاهنا بهذا الاصطلاح . س - ره

إذا نهر بهذا فنقول: كمالا تحقق عليه وتقدم في شيء من أفراد نوع واحد أو جنس واحد بالقياس إلى فرد آخر منه فليست سببته وتقدمه للآخر لأن يصير الآخر، بحسب نفسه أو بحيث^(١) يعمل عليه ذلك المعنى النوعي أو الجنسي؛ ولا الفرد الذي هو سبب، سببته باعتبار نفس معناه ومفهومه؛ بل بحسب السبب ومنسبته المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما، فجعل الوجود على الهيولي والصورة أقدم من حمله على الجسم، وكذا حمله على الأبوين أقدم من حمله على الإبن، وكذا يختلف حمله على جواهر العالم الأعلى وعلى جواهر عالما الأدنى، فإن جواهر ذلك العالم أقدم وأقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم؛ وأما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية، فليست جوهرية شيء في أنها جوهرية علة لجوهر شيء آخر، بل الجوهر العلى أحق وأولى بالوجود من الجوهر المطلوب لأن يكون جوهرًا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بأمر زائد، فوجود الهيولي والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع، وأما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع، فكما أن الجسم جوهر فكذا أجزاءه بلا تقدم وتأخر فيها، وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم أفراد ماهية الكم وغيرها بعضها على بعض.

وهذا الجواب مقدح بوجوه.

منها أن فيه وقوعاً فيما هربوا عنه واعتراضاً بصحة ما قالوا بفساده، فإن انصراف المتقدم والمتأخر بنفس الماهية عن أفراد الجوهر أو الكم إلى أفراد الوجود أو أجزاء الزمان غير مجد، إذ الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان،^(٢) بأن يقال تقدم أفراد

(١) الظاهر أن كلمة «بحيث» من غلط النسخ والمصحح: «بحسبها».

(٢) أقول لهم أن يردوا هذا الاعتراض عن أنفسهم، أما النقض بالزمان فلا رجاء للتفاوت فيه إلى الوجود لا إلى ماهيته، ولا ينافي قولهم أن الزمان غير قار بالذات، لأن المراد بالذات هناك الوجود والذات الوجودية، أو المراد شيئية ماهية ولكن مفهوم عدم القرار معتبر في مفهومه، والمفهوم مطلقاً اعتباري لا تفاوت فيه، وأما حديث الوجود فلا نه عنهم حقائق متباينة، والتفاوت بالتباين ليس تشكيكاً، فهذا كتفاوت الاجناس الماهية. لكن الانصاف ورود هذا عليهم، لأن مرادهم بتباين الوجود كما أول المصنف قدم التباين بالعرض للماهيات، لكونهم معقنين شامضي الزمنية في العلوم الحقيقية، وإن لا تؤول لزوم اقتراح مفهوم واحد من حقائق متباينة بماهية متباينة، ولست شبهة ابن كونة، وكانت ذاء عياء لا ينجم فيه دواء، ولم يكن منطوية بين العلة والمطلوب، وغير ذلك من المصنوعات. من - ده

الوجود بعضها على بعض إذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتأخر بين أفراد حقيقة واحدة في ذاتها بذاتها ، إذ الوجود قد علمت أن له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول ، وكذا تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض إذا كان لأجل أن حقيقتها حقيقة تقتضي التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتأخر الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور .

ومنها أن هذا يناقض ما ذكره في نفي كون الجسم مفيداً لوجود جسم آخر ، بأنه لو كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة مثلاً على جسميتها ، وجسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة ؛ وهيولى المعلول مشاركة لهيولى العلة في الهيولية ، ولا يقع الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى سائر الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ ، كما أن الجسم الذي يحمل على جسميتها يحمل على جميع الأجسام بالتواطؤ ، فيلزم أن يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة فيتقدم الشيء على نفسه .

وجه المناقاة أن كون بعض أفراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشيء على نفسه في بعض المواضع كما قررره لاستلزم في سائر المواضع من دون فرق ، وإن لم يستلزم ذلك بناءً على الاعتذار المنقول عنهم في عالية أفراد الجواهر بعضها لبعض فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض أخرى

ومنها أن هذا الجواب وإن سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل أو الغاية ، لكنه غير جارٍ في علة القوام كال المادة والصورة ، فإن الجسم مما يقوم ماهيته من ماهية الهيولى والصورة لامن وجودهما ، فلولا جوهريته أجزائه ما كان المجموع جوهراً ؛ وكما أنهم يقولون حمل الجسمية على الإنسان بتوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الإنسان ، فكذلك نقول حمل الجوهريّة على الجسم بتوسط جزئيه .

وفيه تأمل (١) لأنهم صرحوا بأن التشكيك إنما يتحقق إذا كان الكلي متفاوتاً فيه بحسب أفراده المتباينة الحقيقة ، أما التفاوت بالنسبة إلى أفراد المتداخلة

(١) حاصله تهيد مقدمة أولاً بذكر حكم الافراد المتداخلة مطلقاً ، ثم التفصيل

بأن المادة والصورة بياهما جنس وفصل متداخلتان ، وبماهما مادة وصورة وإن كانتا متباينتين لكن التقدم والتأخر يرجعان إلى الوجود . س - د .

فليس من التشكيك في شيء ، وكذا التفاوت بالعينية والجزئية أو بالنوعية والجنسية بالنسبة إلى الفرد الاعتباري والفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة إلى الحيوان المأخوذ بشرط لا والمأخوذ بشرط شيء ، فإن طبيعة الحيوان بالقياس إلى الأول عين ونوع باعتبارين ، وبالقياس إلى الثاني جزء وجنس كذلك ، فهذه الأنحاء من التفاوت لا يسمى تشكيكا ، إذ هي واقعة في الماهيات بالضرورة والاتفاق .

إذا تقرر هذا فنقول : إنهم قد فرقوا بين أجزاء الماهية وأجزاء الوجود بأنها إذا أخذت لا بشرط شيء يكون أجزاء الماهية ، وإذا أخذت بشرط لاشيء يكون أجزاء الوجود . كما سيجيء في مبحث الماهية . فالمأخوذ بالوجه الأول جنس أو فصل ، والمأخوذ بالوجه الثاني مادة أو صورة ، فجزء الجسم إن أخذنا على الوجه الأول فجوهريتهما متقدمة على جوهرية الجسم ، ولا يلزم التشكيك لأنهما مع الجسم ليست من الأفراد المتباينة للجوهر من هذه الحيثية ؛ وإن أخذنا على الوجه الثاني فكل منهما وإن كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار ، بل لوجوده ؛ فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده ، فيلزم الاختلاف في الوجود لاقى الجوهرية .

والحمد لله أولا وآخرا والصلوة والسلام على محمد وآله

لقد تم القسم الأول من الأمور العامة من كتاب الأسفار وقد عينا بتصحيح الكتاب وتنقيحه بقدر الوسع والإمكان بمراجعة النسخ الخطية والمصححة بيد أساتذة الفن فجاء - بحمد الله جلّت قدرته - على خير ما يرجى من الإتيان .

ولا يخفى على ذوي البصائر وأهل النظر إنه قلما يوجد كتاب لا يقع فيه سهو أو غلط كلما يبذل فيه من الجهد والعناية ونحن لا نريد إخفاء الخطأ أو الحاصلة من المصحح أو عامل المطبعة كما هو ديدن بعض ناشري الكتب ولذا أشرنا بها لئلا يعصى فهم مطالب الكتاب لقارءه الكريم فيرجى إصلاح الكتاب قبل مراجعته حتى لا يبقى هناك أدنى إبهام وأقل تشويش والحمد لله أولا وآخرا وصلى الله على محمد وآله الظاهرين

فهرس المطالب

الصفحة	الصفحة
١	مقدمة الكتاب
١٣	الاسفار الاربعة السلوكية العملية
١٣	تطبيق مطالب الكتاب على الاسفار السلوكية .
٢٠	السفر الاول في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية .
٢٠	مقدمة في تعريف الحكمة وتقسيمها وغايتها
٢١	اقسام الحكمة الى النظرية والعملية
٢٢	شرف الحكمة وغايتها
٢٣	الرحلة الاولى وفيها مناهج
٢٣	المنهج الاول وفيه فصول .
٢٣	الفصل الاول في موضوعية الوجود للعلم الالهي
٢٩	تفسير الامور العامة .
٣١	العرض الذاتي والغريب
٣٥	الفصل الثاني في ان مفهوم الوجود مشترك بمعنى .
٣٦	مفهوم الوجود مضمول على افراد بالتشكيك .
٣٧	الفصل الثالث في ان مفهوم الوجود غير مضمول لافراد .
٣٨	الفصل الرابع في اصالة الوجود
٤١	كلام الشريف في الشئ
٤٢	حول اصالة الوجود .
٤٤	الفصل الخامس في ان تخصص الوجود بماذا .
٤٦	كلمات الشيخ حول تخصص الوجود واصالته .
٤٨	كلمات بهمنيار .
٥٠	الفصل السادس في ان الحقائق الوجودية هويات بسيطة .
٥٣	الفصل السابع في ان حقيقة الوجود لا سبب لها
٥٤	جواب الاشكالات التي اورد على اصالة الوجود .
٦٤	الشبهة بين اطلاقات الوجود والنور
٦٦	كلام الشيخ في عينية الوجود .
٦٧	برهان على اصالة الوجود .
٦٨	الوجود والظهور .
٧١	وحدة حقيقة الوجود وكثرتها .
٧٥	الفصل الثامن في مساواة الوجود للشئ
٧٦	لا واسطة بين الوجود والمعدوم
٧٧	اطلاق الوجود على الواجب تعالى
٧٨	انتقاد من الشيخ الاشرافي على المتكلمين
٧٨	الفصل التاسع في اطلاقات الوجود الرباطي .
٨٣	المنهج الثاني في المواد الثلاث وفيه فصول .
٨٤	الفصل الاول في استغنائها عن التعريف .
٨٥	التقسيم بحسبها .
٨٩	الحق ومعانيه .
٩٠	الحق الاقارب وادل الاوائل هو الحكم

الصفحة	الصفحة
١٥٧	بامتناع اجتماع التقيضين وارتفاعهما.
١٥٨	٩١ جريان المواد الثلاث في جميع المعاني والمفاهيم.
١٥٩	٩٣ الفصل الثاني في امتناع اتصاف الواجب بالذات بالوجوب بالغير.
١٦١	٩٥ لا وجوب بالقياس بين واجبين بالذات
١٦٤	٩٦ الفصل الثالث في أن واجب الوجودانيته ماهيته.
١٦٥	١٠٨ الشكوك التي اورد على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود.
١٦٩	١١٣ كيفية علم الممكن بالواجب.
١٧١	١١٧ العلم البسيط والتركيب.
١٧١	١١٩ شهور الموجودات بسببها.
١٧٢	١٢٠ اشكال في اختلاف الممكن والواجب في كون أحدهما ذا ماهية بخلاف الآخر
١٧٣	١٢٢ الفصل الرابع في أن الواجب بالذات واجب من جميع الجهات والعينيات.
١٧٥	١٢٩ نحو وحدة واجب الوجود.
١٧٧	١٣٢ دفع شبهة ابن كونة.
١٨٦	١٣٥ برهان عرشي على توحيد واجب الوجود
١٩٠	١٣٧ الفصل السادس في دفع شكوك قيلت في لزومها لجميع المعاني.
١٩٦	١٣٧ التشكيكات الفخرية في المقام.
١٩٧	١٣٨ اعتباريتها ونحو وجودها.
١٩٩	١٤١ ماهو معتبر في تحديد السلب هو الثبوت الاضافي.
٢٠٦	١٤٢ المعنى الاسمي والعرفي.
٢٠٨	١٤٢ المعاني الشكرية وانقطاع سلسلتها.
٢٠٩	١٤٩ الفصل السابع في معاني لفظ الامكان.
٢١١	١٥٥ الفصل الثامن انقسام كل من المواد الثلاث الى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس.
٢١٥	١٥٥ حل الامكان على الهاية على طريقة لهاب السلب لاسلب لايجاب.
٢١٧	

الصفحة	الصفحة
الذوق والعرفان .	٢١٩ احتياج الممكن الى العلة حدونا وبقاء .
٢٦٣ المنهج الثالث في الوجود الذهني وفيه فصول .	٢٢١ الفصل الخامس عشر في أن الشيء عالم يجب لم يوجد .
٢٦٣ الفصل الاول في انبائه .	٢٢٤ الفصل السادس عشر في أن كل ممكن محفوظ بالوجوديين وبالامتناعين .
« اشارة الى مجعولية الوجود وتفاوت مراتبه .	٢٢٧ نقل كلام من الفزالي .
٢٦٥ اقتدار النفس على الانشاء .	٢٢٨ رد كلام الفزالي .
٢٦٧ نقل كلام من الشيخ محي الدين العربي .	٢٣٠ الفصل السابع عشر في أن الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون .
٢٦٨ الفصل الثاني في أدلة الوجود الذهني .	٢٣١ الامكان الذاتي والاستعدادي .
٢٧٣ نحو وجود الكلي الطبيعي .	٢٣٦ الفصل الثامن عشر في بعض احكام الممتنع بالذات .
٢٧٦ كلام من المحقق الطوسي في استشعار الطبائع بأفا عليها وغاياتها .	٢٣٧ استلزام الممتنع للممتنع .
٢٧٧ الفصل الثالث في الاشكالات التي تورد على الوجود الذهني .	٢٣٨ الفصل التاسع عشر في أن الممتنع أو المعدوم كيف يعلم .
٢٧٧ الاشكال الاول وجواب الشيخ عنه .	٢٣٩ دفع شبهة المعدوم المطلق .
٢٨٢ جواب الفاضل القوشجي وتزييفه .	٢٤٠ الفصل المتهم العشرين في استلزام الممتنع للممتنع .
٢٨٧ ادراك النفس للصور الحسية والخيالية بالانشاء وللصور العقلية بشاهدتها عن بعد .	٢٤٢ شبهة في القياسات الاقتراعية اللزومية ودفعها .
٢٩٠ جواب المصنف .	٢٤٣ الفصل الواحد والعشرون في زيادة وجود الممكن على ماهيته في العقل .
٢٩٢ انقسام العمل الى الاولى الذاتي والشائع الصناعي .	٢٤٥ الفصل الثاني والعشرون في اتحاد الوجود بالماهية خارجاً .
٢٩٥ اشكالات على جواب المصنف والجواب عنها .	٢٤٨ كلام العرفاء في أن الماهيات وجوالات خاصة .
٢٩٩ الاشكال الثاني .	٢٤٩ الاراء في مسألة اتحاد الوجود بالماهية ومناط موجودية الاشياء .
٢٩٩ الصور الحسية والخيالية ليست موجودة في القوى المادية .	٢٥٤ بحث مع الشيخ الاشراقي في هذه المسألة .
٣٠١ رأى الشيخ الاشراقي في الابصار والصور الرآئية .	٢٥٦ انتقاد على رأى طائفة من الصوفية في هذه المسألة .
٣٠٢ الصور الخيالية عند الشيخ الاشراقي موجودة في عالم وراء عالم النفس وعالم المادة .	٢٥٩ نقاوة مسائل الوجود من لسان أهل

الصفحة	الصفحة
٣٢٧ نحو وجود المقولات الثانية الفلسفية .	٣٠٣ تزيف رأى الشيخ الاشراقى .
٣٤٠ الفصل الثالث فى أن الوجود خير محض .	٣٠٤ الاشكال الثالث .
٣٤٣ الفصل الرابع فى أن الوجود لا ضد له ولا مثل له .	٣٠٦ رأى العلامة الدوانى ورده .
٣٤٥ كيفية شمول الوجود للعدم .	٣٠٨ الاشكال الرابع وأجوبته .
٣٤٧ دفع شبهة المعدوم المطلق .	٣١١ الاشكال الخامس وجوابه .
٣٤٨ الفصل الخامس فى أن العدم مفهوم واحد .	٣١٢ الاشكال السادس .
٣٥٠ الفصل السادس فى كيفية عليّة كل من عدمى العلة والمطول للآخر .	٣١٢ القضايا التى يحكم فيها على الاستنتاجات تحليلات غير بتيّة .
٣٥٢ الفصل السابع فى أن العدم كيف يعرض لنفسه .	٣١٤ مفاد القضايا الحقيقية وانها غير راجعة الى قضايا شرطية .
٣٥٣ الفصل الثامن فى أن المعدوم لا يماذ	٣١٤ الفصل الرابع فى نقل بعض الاقوال وتزييفها .
٣٥٥ امتناع الاعادة على مملك العرفاء .	٣١٤ القول بالشبح .
٣٥٦ البراهين الفلسفية على امتناع الاعادة .	٣١٥ رأى السيد الصدر .
٣٦١ انتقاد على المتكلمين .	٣١٨ اعتراض العلامة الدوانى على السيد .
٣٦٥ الفصل التاسع فى أن العدم ليس رابطياً .	٣٢١ توجيه كلام السيد .
٣٦٦ تحليل أجزاء القضية .	٣٢٣ الفصل الخامس فى جواب آخر للمصنف لبعض الاشكالات .
٣٦٧ شأن المواد فى القضايا .	٣٢٥ توجيه أن العلم من مقولة الكيف بالذات ومن مقولة العلوم بالعرض .
٣٦٩ شأن الجهات فى السوالب .	٣٢٧ المرحلة الثانية فى تشة أحكام الوجود والعدم .
٣٧٠ الفصل العاشر فى أن الحكم السلبى لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه .	٣٢٨ الفصل الاول فى تحقيق الوجود بالمعنى الرابط .
٣٧١ استدعاء الموجبة وجود الموضوع .	٣٣٢ اعتراض على العلامة الدوانى .
٣٧٤ صدق القضايا النير البتية فى نقائص المعانى الشاملة .	٣٣٢ الفصل الثانى فى معنى أن قولهم الوجود من المقولات الثانية .
٣٧٥ اشكال فى أنه لو كان تقيض الخاص مطلقاً أعمن تقيض الخاص يلزم التناقض فى تقيض الامكان العام والامكان الخاص .	٣٣٣ موضوعية المقولات للمنطق .
٣٧٦ جواب المحقق الطرسى .	٣٣٤ انقسام الصفات الى مالمها وجودية وعينية
٣٧٧ جواب المحقق الداماد .	وفهمى ما والى مالمس له وجودية وعينية
٣٧٧ جواب القطب الدين شيرازى .	٣٣٥ المقولات الثانية المنطقية والفلسفية .

الصفحة	الصفحة
أن أثر العلة هي صيرورة الماهية موجودة.	٣٧٨ الفصل الحادي عشر في أنه هل يجوز
٤٠٤ نقض أدلة القائلين بمجمولية الصيرورة.	اتصاف الواجب لعدم خاص .
٤٠٥ احتجاجات القائلين بمجمولية الماهية.	٣٨٠ حول امتناع بعض أنواع عدم على
٤٠٦ نقض احتجاجات القائلين بمجمولية الماهية .	الممكن بالذات والممتنع بالذات .
٤١١ تأويل كلام الشيخ الاشراقي .	٣٨١ شبهة لزوم السجوب الذاتي للزمان
٤١٤ محمولية الوجود والاشارة الى بطلان	و جوابه .
مجمولية الاتصاف والصيرورة .	٣٨٣ الفصل الثاني عشر في توقف الممكن
٤١٧ شبهة تساوي نسبة كل وجود الى كل	على الممتنع .
وجود الى كل علة و دفعها .	٣٨٤ حول استلزام الشيء لما يناقضه .
٤١٩ كلام من الشيخ في مسانعة الجاعل	٣٨٥ الاستدلال في قياس الخلف ليس من
والمجمول .	باب استلزام الشيء لنقيضه .
٤٢٠ كلام بعض العرفاء في عدم مجمولية	٣٨٦ الممتنع بالذات لا يتصف بالامتناع بالغير .
الماهية .	٣٨٧ امتناع تعقل الممتنعات بالكنه .
٤٢١ الاستغناء دون الجعل وفوق الجعل .	« المقول عاجزة عن ادراك ماهو في نهاية
٤٢٢ الفرق بين نحو احتياج التصديق الى	قوة الوجود وما هو في نهاية الضعف .
المبادئ وبين نحو احتياج التصور اليها .	٣٨٨ الفصل الثالث عشر في امكان تعقل
٤٢٣ الفصل الرابع في أن الوجود هل يجوز	حقائق الاشياء .
أن يشتد أو يتضعف .	٣٨٩ امكان تعقل البسائط .
٤٢٥ معنى وفروع الحركة في شيء .	٣٩١ كلام الشيخ في عدم امكان تعقل حقائق
٤٢٧ الفصل الخامس في الشدة والضعف .	الاشياء وتوجيه كلامه .
٤٢٩ التفاوت في الفردية والماهية .	٣٩٣ الفصل الرابع عشر في أقسام الممكن
٤٣١ ضابطة الاختلاف التشكيكي .	٣٩٤ الامكان الذاتي والاستعدادي .
٤٣٢ موارد الاختلاف بين المشائين والاشراقيين	المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل .
في التشكيك .	« الفصل الاول في تحرير محل النزاع
٤٣٥ معنى الاشدية والازيدية عند المشائين	واختلاف الاقوال .
٤٣٦ هل الاختلاف بالاشدية والاضعية	٣٩٧ الجعل البسيط والمؤلف .
يوجب الاختلاف النوعي أم لا ؟	٣٩٩ عدم تغلل الجعل بين الشيء وذاته
٤٣٧ هل التفاوت الكيفي والكسي ضربان	ولو ازمه .
من التشكيك أم لا ؟	٤٠٠ الفصل الثاني في نقض دليل من زعم
٤٤١ هل يجوز التشكيك في الجواهر أم لا ؟	أن الوجود لا يصلح للمعلولية .
	٤٠٣ الفصل الثالث في مناقضة أدلة الزاعمين

فهرس الاعلام

وليعلم أن المصنف لم يصرح بأسماء بعض الأعلام الذين تعرضوا لكلماتهم خلال البحث إلا بالكناية وقد كنى عن العلامة الدواني ببعض الأجلة وعن السيد صدر الدين الشيرازي ببعض المدققين وهكذا ونحن تسهيلا للمراجع أتينا بأسمائهم الخاصة في هذا الفهرس . كما أن ما وضعناه من أعداد الصفائف في الفهارس داخل القوسين راجع الى التعليقة كما هو المرسوم في فهارس الكتب .

- | | | | |
|----|--|----|--|
| ١٠ | ابن سينا : (٢٦) ٤١ ، ٣٤ ، ٣٣ (٤٢) | ١٠ | ابن باذلقلس : ٣٠٢ ، ٤١١ ، ٤٤٠ . |
| ١١ | ٤٨ ، ٤٧ ، ٤٦ (٥١) ، (٥٢) ، (٦٢) | ١١ | بايزيد : (١٤) . |
| ١٢ | ٩٨ ، ٩٠ ، ١١١ ، (١٢٣) ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، (١٣١) ، (١٥٢) ، ١٧٥ ، ١٧٢ | ١٢ | بهنيار : ٤٨ ، ٣٩ ، (٢٢٢) ، ٢٢٨ ، ٤٢٣ ، ٤١٨ ، ٤١٦ |
| ١٣ | ٢٤٢ ، ٢٥٨ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ | ١٣ | التغنازاني : (٢٥٧) . |
| ١٤ | ٢٨١ ، ٢٨٢ ، (٣٣٣) ، ٣٣٨ ، ٣٥٦ | ١٤ | الجامي : (٢٦٢) . |
| ١٥ | ٣٩١ ، ٣٩٣ ، (٤٠٠) ، ٤١٩ ، ٤٢٠ | ١٥ | جلال الدين الدواني : ٤٢ (٤٣) ، ٦٠ (٦٦) ، ٩١ (٩١) ، (٢٩٨) ، ٣٠٦ ، ٣١٨ ، ٤٢٢ (٤٢٣-٤٣٤) . |
| ٢ | ابرخس : ٣٧٠ - | ١٦ | ٤٢٥ ، ٤٢٢ ، ٤٠٧ ، ٣٩٩ ، ٣٣٠ |
| ٣ | ابوالحسن الاشعري : ٢٤٩ | ١٦ | العلاج : ١١٦ . |
| ٤ | ابن كمونة : (١٢١) - ١٣٣ | ١٧ | الغفري : (٨٤) . |
| ٥ | اتيرالدين ابهرى - صاحب الهداية : (١٢٢) . | ١٨ | ذيقراطيس : ٤٣٧ . |
| ٦ | ارسطو : (٤٢) ١٢٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ٢٧٧ ، ٣٠١ ، ٣٠٦ ، ٣٢١ ، ٣٩٧ ، ٤١٣ ، ٤٣٢ ، ٤٤٣ | ١٩ | سقراط : ٣٠٢ ، ٤١١ . |
| ٧ | آغا حسين الخونساري : (٣٢) . | ٢٠ | شهاب الدين السهروردي : ٣٩ ، ٤٣ ، ٧٨ (٧٦) ، ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١٢٥ ، ١٤٠ ، ١٧٢ ، ١٧٤ ، ١٨٠ ، (٢١١) ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، (٣٠٣) ، ٣٠٨ (٣٠٨) ، ٤٠٥ ، ٤١١ ، ٤٣٤ ، (٤٣٦) ، ٤٤٠ |
| ٨ | آغانا ذيبوس : ٤١١ | ٢١ | شهرزوري : ١١٥ . |
| ٩ | افلاطون : ٣٠٧ ، ٣٠٦ ، ٣٠٢ ، ٣٠٠ | | |

- ۲۲ صاحب حكمة العين : (۱۱۳)
 ۲۳ صاحب المواقف : (۹۳)
 ۲۴ صدر الدين الشيرازي : (۴۴) ۵۹ (۱۹۹)
 . ۴۱۵ ، ۳۱۵
 ۲۵ عبدالرزاق الكاشي : (۱۹)
 ۲۶ عبدالرزاق اللاهيجي : (۶۲ ، ۵۵)
 . (۲۹۷ ، ۷۹ ، ۶۶)
 ۲۷ الفزالي : ۲۲۸
 ۲۸ الفارابي : (۴۲) ۱۰۴ ، ۲۰۱ ، ۲۷۷
 ۲۹ نصر الدين الرازي : (۴۳) ۹۶ ، ۱۲۱
 . ۱۳۷ ، ۱۹۱ ، ۲۰۲ ، ۲۷۶ ، (۲۹۰)
 . ۴۲۱ ، ۳۸۹ ، ۳۶۵ -
 ۳۰ فيثاغورس الحكيم : ۳۰۲ ، ۴۱۱
 ۳۱ قطب الدين الرازي - صاحب المحاكيات :
 . (۴۳۷-۱۵۲)
- ۳۲ قطب الدين الشيرازي - صاحب درة التاج :
 . (۳۷۷)
 ۳۳ الكاتبي : (۷۶)
 ۳۴ محي الدين العربي : ۱۹۹ ، ۲۶۶
 ۳۵ المولوي الرومي : (۱۴)
 ۳۶ الامير داماد الحكيم : (۷۹-۱۹۰) ۲۲۶
 . (۲۷۹-۳۷۵-۳۷۷-۴۰۴) ۴۰۶
 ۳۷ الامير السيد شريف : ۴۱ ، (۵۰) ، ۹۱
 . (۲۲۲)
 ۳۸ يعقوب الكندي : ۱۱۴
 ۳۹ النظام : (۱۸۵)
 ۴۰ نصير الدين الطوسي : ۵۵ (۷۶) ۹۸
 . ۱۴۱ ، ۱۳۷ (۱۵۳-۱۵۲) ۱۹۱ ، ۲۷۶
 ، ۳۴۸ ، ۳۷۵ (۳۹۷) ۴۱۵ ، ۴۱۷ ،
 . (۴۳۶)



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد و اطلاع رسانی

فهرس اسماء الكتب

الف

- اثولوجيا : ٨٨ ، ١٢٨ .
- الاشارات : ٩٩ ، ٢٧٦ .
- اسرار الابات : (١٣٤) .
- الافق البين : (٨١ ، ٧٩) ، (١٧١ ، ١٩٠) ، (٣٧٦ ، ٣٧٥) .
- الانصاف والاتصاف : ١٧٧ .
- انموذج العلوم : ٤٢٢ .

ت

- تجريد العقائد : ١٢٧ ، (١٤٠) ، ١٤٤ ، (٤١٧) .
- التحصيل : ٣٩ ، ٤٨ ، ٣٣٨ ، ٤١٦ .
- التعليقات : ٤١ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ١١٢ ، ٣٩١ ، ١٢٨ .
- التقديسات : (٤٠٤ ، ٤٣٠ ، ٤٣٤) .
- التلويحات : ٤٣ ، ٥٤ ، ٦٠ ، ١٠٣ ، ١٣٥ ، ٢٥٢ ، ٤١٣ ، ٤٤٠ .
- تهافت الفلاسفة : ٢٢٧ .

ح

- حاشية الشواهد الربوية - (٢٨٩) .
- حاشية المصنف على حكمة الاشراق : (٦١) .
- حاشية الشفا = للخونساري : (٣٢) .
- حاشية الشرح القديم للتجريد : (٩١) .
- الحواشي الشريفة : ٤١ .
- حكمة العين : (١١٣) .
- حكمة الاشراق : ٦٠ ، ٦١ ، (١٠٦) ، ٣٠٠ ، ٤٤١ ، ٤١٣ .

د

- درة الناج : ٣٧٧ .

ر

- رسالة الزوراء - (٧٢) ، ٣٣٠ .
- رسالة الشيخ في الكلى الطيبي - ٢٧٣ .

ش

- الشجرة الالهية : ١١٥ .
- شرح الاشارات - للمحقق الطوسي : ٩٨ ، (١٥٣ ، ١٥٢) .
- شرح عبون الحكمة : ٢٠٢ .
- شرح المقاصد : (٢٤٦ ، ٢٥٧) .
- الشفاء : (٢٦) ، ٤١ (٥١) ، ٦٦ ، ٩٠ ، ٩٩ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٧٥ ، ٢٤٢ ، ٢٨٢ ، ٢٨١ ، ٣٣٨ ، ٣٩٣ ، ٤٢٠ ، ٤٢٢ ، (٤٢٣) ، ٤٣٠ ، ٤٣٤ .
- الشوارق : (٥٥ ، ٩٦ ، ٩٩ ، ٣٣٣) .
- الشواهد الربوية : (٤٤) .

ط

- طرح الكونين : ٤٧ .

ف

- فصوص الحكم - للفارابي : ٢٠١ .
- فصوص الحكم - لمحي الدين العربي : ٢٦٦ .
- الفتوحات المكية : ١٩٨ .

م

- المباحثات : ٤٦ ، ٩٨ (٩٩) ، ١١١ (١٣١) .
- المباحث الشرقية : ٩٦ ، ٣٨٩ .
- المبدء والعباد - للمصنف : (٨٨ ، ١١٧) .
- المحاكمات : (١٥٢) .
- المشاعر : (٦٧ ، ٤٢٠) .
- المشارعات : ١٧٤ .
- المطارحات : ٧٨ ، ١٨٠ ، ٥٤ ، ٤٣٤ ، ٤٣٦ .
- مصارع المصارع : ٤١٥ .

ن

- نقد التنزيل : ٩٨ .
- نقد المحصل : ٩٨ ، ٣٤٨ .

هـ

- الهداية الاثيرية : (١٢٢) .